خزعل الماجدي

علم الأديان

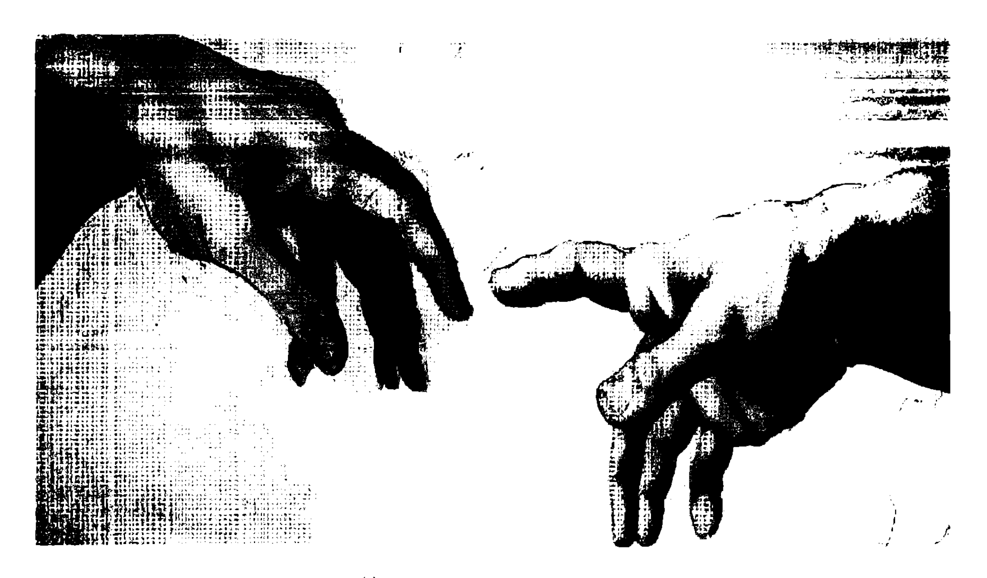
تاريخه، مكوناته، مناهجه
أعلامه، حاضره، مستقبله



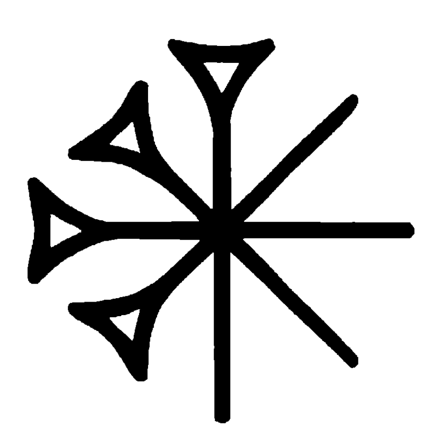
خزعل الماجدي

علم الأديان

تاريخه، مكوناته، مناهجه
أعلامه، حاضره، مستقبله



مقطع من لوحة ميكائيل أنجلو[1]



دنجير: علامة أو رمز الإله في الكتابة المسمارية واللغة السومرية[2]

(1) http://www.google.nl/search?hl=nl&q=michael+angelo&biw=1680&bih=869&bav

(2) Ur III Sumerian cuneiform for An «god/goddess» or «sky».
http://theresavkennedy.blogspot.nl/2012_05_01_archive.html

خزعل الماجدي

علم الأديان

تاريخه، مكوناته، مناهجه
أعلامه، حاضره، مستقبله



علم الأديان (تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله)

'Ilm al-Adyān **(Tārīkhuh, Mukawwinātuh, manāhijuh, A'lāmuh, Ḥāḍiruh, Mustaqbaluh)**

Author: Khaz'al al-Mājidī
Pages: 624
Size: 20 X 28 cm
Edition Date: 2016
Edition No.: 1st
Subject Classification: 290
ISBN: 978-614-8030-11-6

تأليف: خزعل الماجدي
عدد الصفحات: 624
قياس الصفحة: 28X20 سم
تاريخ الطبعة: 2016م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 290
الترقيم الدولي: 978-614-8030-11-6

Publisher
Mominoun Without Borders for Publishing & Distribution

الناشر
مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 661423341 212+
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

المقدمــة

لطالما أثار استغرابي عدم وجود أيّ كتاب مؤلّفٍ باللغة العربية عن (علم الأديان)، على الرغم من أنّ هذا العلم قد قطع شوطاً أمده أكثر من قرنٍ ونصف، بعد تأسيسه الأول على يد ماكس مولر. وعلى الرغم من الاهتمام الاستثنائي، الذي يوليه الباحثون العرب لحقل الأديان ودراستها، وعلى الرغم من الركام الهائل من الدراسات الدينية والإسلامية الحديثة، لكنّ أحداً لم يسأل: أين كلّ هذا من علم إنساني جديد يعتني عناية أكاديمية وعلمية بالأديان؟ ذلك هو (علم الأديان).

الغريب في الأمر أنّ الجامعات العربية، ومراكز البحوث والدراسة، تهتمّ بكلّ العلوم الإنسانية من اجتماع، واقتصاد، وسياسة، ونفس... إلخ، إلا علم الأديان، فهو مهمل من ناحية بتعمّدٍ واضح ومريب، ومن ناحية أخرى، يُنظر إليه كعدوّ، وليس كعلمٍ منضبط بمناهج بحث علمية حاله حال بقية العلوم الإنسانية.

الكثيرون يكتبون عن الأديان، ولكن ليس من خلال علم الأديان؛ بل هم يكتبون دراسات خليطة ممّا هو عقائدي، ومعياري، وذوقي، ويندر أن تنحو المنحى العلمي منهجياً؛ فهي امتداد للدراسات المعيارية، ولمحاولات البحث والتحليل العفوية الممتدة من معالجات الدفاع عن الدين، أو تسفيه الأديان الأخرى. ولعل فيما يسمّى (الدراسات الإسلامية)، ولاسيّما الشكل العقائدي لها، النموذج الواضح لهذا النوع من الدراسات. أما الشكل الأكاديمي، فمازال نهب أذواقٍ ومعايير مختلفة ومتناقضة.

ولا بدّ من أن أكون صريحاً ودقيقاً، فأقول: إن حلّ اللغز الديني لا يكون إلّا من خلال علم الأديان، وإنّ فهم الأديان، أو الظاهرة الدينية، لا يمكن أن يكون من خلال الدين نفسه، أو من خلال الفلسفة؛ بل من خلال (علم الأديان) فحسب، بكلّ مدارسه، ومناهجه، التي سيعرضها كتابنا هذا.

الأديان والظاهرة الدينية تثير، اليوم، أكبر الأسئلة، وتغيّر أعرق المجتمعات، وتجتاح حياتنا بأكملها، ولن نستطيع فهم ما يجري إلّا من خلال العمق العلمي والمعرفي، الذي يقدّمه (علم

الأديان) بشجاعة لكلّ الأديان مجتمعةً، أو لكلّ دين على حدة، أو للظواهر الدينية المشتركة في جميع الأديان، وحين نصل إلى ذلك الفهم العميق سندرك، وقتها، أنّ تاريخ الإنسان في الماضي كان غارقاً في الدين، الذي ساعد الإنسان، من جهة، على الصمود أمام تحديات الحياة والكون، وأغرقه، من جهة أخرى، بالأوهام، التي آنَ الأوان لكشفها بصراحة وشجاعة.

منذ ظهور سلسلة كتبي في (تأريخ الأديان)، التي وصلت إلى نحو عشرة كتب، كنت أنظر، من خلال تناولي العلمي لتاريخ الأديان، إلى علم الأديان، الذي يختفي خلف الآليات، التي استعملتها في عرض تلك الأديان، وأدركت أنّي لا بدّ من أن أعرض هذه الآليات والطرق في تحليل الأديان مع غيرها، ممّا لم أستعمله منها في كتاب شامل عن (علم الأديان)، الذي وددت أن أقدّمه للمكتبة العربية في أفضل صورة أستطيعها، متجاوزاً ذلك الابتسار، وتلك التناولات السريعة لهذا العلم، سواء في المقالات السريعة عنه أم في كتب علم الأديان الأجنبية، التي أخفق الكثير منها في عرض الصورة المنهجية العميقة لهذا العلم العظيم.

وقد اتّبعنا الخطة الآتية في كتابة الكتاب:

الباب	الفصل	مضمون مباحث الفصول
الباب الأول: الدين وعلم الأديان	1- الدين	التعريف، المكونات، نظريات نشوء الدين
	2- علم الأديان	التعريف، الضرورة، العلوم الداخلية والتصنيف
الباب الثاني: تاريخ علم الأديان حتى القرن التاسع عشر	1- التاريخ القديم (نقد الدين، الفلسفة تواجه الأديان)	الشرق، الإغريق، الرومان
	2- التاريخ الوسيط (علم الأديان العقائدي)	في اليهودية والمسيحية والإسلام
	3- التاريخ الحديث (الدراسات الدينية)	الدراسات الدينية وبذور علم الأديان بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر
الباب الثالث: تأسيس علم الأديان منذ القرن التاسع عشر إلى الآن	1- العلوم الإنسانية حاضنة لعلم الأديان	1- المؤسسون الكبار لعلم الأديان، 2- سوسيولوجيا الأديان، 3- أنتربولوجيا الأديان، 4- سايكولوجيا الأديان، 5- ألسنية الأديان، 6- ميثولوجيا الأديان، 7- ثيولوجيا الأديان، 8- فلسفة الأديان

الباب	الفصل	مضمون مباحث الفصول
	2- مناهج البحث موجهة لعلم الأديان	المناهج التقليدية: 1-التاريخي، 2- المقارن، 3- الجدلي، 4- الوضعي
		المناهج الحديثة: 1- الظاهراتي 2- التأويلي 3- الدلالي 4- البنيوي 5- التفكيكي
الباب الرابع: علم الأديان الخاص (المتخصص)	1- علم الأديان المتخصص في أنواع الأديان	أديان ما قبل التاريخ والأديان البدائية، القديمة، الغنوصية، المسيحية، الإسلام
	2- علم الأديان والدراسات الإسلامية	إشكالية الدراسات الإسلامية إزاء علم الأديان
	3- الجامعات ومراكز علم الأديان	الجامعات، المراكز، العلماء
الباب الخامس: مكونات علم الأديان	1- علوم المكونات الداخلية	علوم المكونات البنوية: 1- العقائد الدينية، 2- الأساطير، 3- الطقوس، 4- الأخرويات، 5- الشريعة، 6- السير الدينية، 7- الجماعات والطوائف الدينية، 8- علم الباطن
		علوم المكونات الوظيفية: الاجتماعية، الحضارية، الإيديولوجية، الروحية، النفسية، الميتافيزيقية، الأخلاقية
	2- المكونات العلوم إنسانية والمنهجية	المكونات العلوم إنسانية في علم الأديان: إعادة بناء علم الأديان ودمج مباحث العلوم الإنسانية عن الأديان فيه
		مكونات المناهج العلمية في علم الأديان: إعادة بناء علم الأديان ودمج مناهج العلوم الإنسانية فيه
		علوم المكونات الثقافية: 1- المكونات الظاهرة (الأدب الديني، الفن الديني، الفولكور الديني، العلم الديني)، 2- المكونات الباطنية (الباطنية، المسارية، الهرمسية، الغنوصية، الثيوصوفيا، السحر، العرافة، تفسير الأحلام، الخيمياء، التنجيم)

الباب	الفصل	مضمون مباحث الفصول
الباب السادس: اختلاف الأديان وعلم الأديان في الماضي والحاضر والمستقبل	1- ماضي الأديان	علم الأديان القديمة، الوسيطة، الحديثة، الأديان والتاريخ، الأديان والعلم
	2- حاضر الأديان	علم الأديان المعاصرة، الأديان الحية، الأديان والعلمانية، الأديان والعولمة، الأديان التقريبية، الإلحاد، الدين الشعبي، الدين والإرهاب، الدين والثقافة
	3- مستقبل الأديان	حوار الأديان، صراع الأديان، الدين والحب، الدين والديمقراطية، الإنسان المؤله، الأديان والإنترنت والمعلوماتية، مابعد الدين

الكتاب، إذاً، يتكوّن من **ستة أبواب** مترابطة تؤدي إلى بعضها تدريجياً، وكلّ باب يحتوي على عدد من الفصول، والعدد الإجمالي للفصول عشرون فصلاً.

الباب الأول كان بمثابة المدخل الواسع، الذي يحاول تعريف الدين، أولاً، وتعريف العلم، الذي يدرس الدين ثانياً، وهو (علم الأديان). فقد تناول تعريف الدين بمعناه اللغوي والاصطلاحي، عربياً، وأجنبياً، ومكونات الدين، ونظريات نشوء الدين، ثم تناول مكونات كلّ دين الأساسية والثانوية، ونظريات نشوء الدين. وفي (علم الأديان)، تناولنا تعريف هذا العلم، وضرورته، ومكوناته، وتصنيف الأديان.

أما **الباب الثاني**، فقد تناول تأريخ علم الأديان، أو جذور علم الأديان، التي نشأ منها، لاحقاً، علم الأديان، ابتداءً من الحضارات القديمة، ووصولاً إلى منتصف القرن التاسع عشر، قبيل الظهور الرسمي التأسيسي لعلم الأديان، ولم تكن لتلك الجذور أهمية علمية دقيقة؛ بل كانت موقفاً خاصاً من الأديان، ونقداً وتحليلاً لها.

بدأ الأمر في بدايته نقداً بين الأديان المختلفة، أو نقداً داخلياً لتلك الأديان، لكنه تطور منذ العصر الوسيط، وكان للعرب والمسلمين مساهمة كبيرة في هذا المجال، من خلال ما سمّي (علم الملل والنحل)، الذي لم يكن علماً بالمعنى الدقيق؛ بل هو أحد العلوم الدينية، التي تنظر في أحوال المذاهب والأديان الأخرى، من خلال رؤية دينية (وليست علمية) لذلك الدين. لكنّ فحص الأديان بالطريقة العلمية بدأ، جدياً، مع عصر النهضة، ثم تطور منذ القرن الخامس عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر، ولم يتطور إلى علم إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على يد ماكس مولر، الذي كتب أوّل كتاب عن (علم الأديان).

الباب الثالث تناول تطوّر هذا العلم، منذ ماكس مولر حتى بداية القرن الحادي والعشرين، من خلال حقلين واسعين كبيرين هما؛ أولاً: العلوم الإنسانية، التي بدأت تناقش علم الأديان، ولاسيّما علم الاجتماع، والأنتربولوجيا، ثمّ علم النفس؛ وثانياً: من خلال المناهج العلمية، التي بدأت تتطوّر وتزداد دقةً في التحليل والوصول إلى نتائج جديدة، ولاسيما المنهج الظاهراتي (الفينومينولوجي)، والمنهج التأويلي (الهرمينوطيقا)، وهما يتصدّران، الآن، المناهج الأساسية لعلماء الأديان. وفي هذا الباب، ناقشنا كلّ ما يتعلق بالأديان، عبر العلوم الإنسانية، وعبر مناهج تلك العلوم؛ لكي نتعرّف تطورَ علم الأديان، خلال ما يقرب من قرن ونصف من السنوات المتسارعة بالمنجزات.

والباب الثالث ذهب واسعاً في التعريف بعلماء الأديان، وعلماء العلوم الإنسانية، التي اهتمّت بالأديان بطريقة علمية؛ بل بالعلوم المكوّنة لعلم الأديان، التي أسهمت في تشكيل بنيته لاحقاً. وعرضنا لمنجزاتهم، وكتبهم في الحقول، التي تصب في علم الأديان. ومثل ذلك فعلنا مع المؤسسين الكبار لمناهج علم الأديان التقليدية والحديثة، وعرضنا لمنجزاتهم في هذا المجال.

في **الباب الرابع**، ذهبنا إلى علم الأديان المتخصص في أهمّ الأديان المعروفة، سواء أكانت أدياناً ظهرت في عصور ما قبل التاريخ، أم في العصور التاريخية القديمة، أم في الأديان الوسيطة (الشمولية). وعرضنا، أيضاً، لمنهج ومنجزات أهمّ علماء هذه الأديان، ثمّ عرضنا جامعاتِ ومراكزَ ومؤسسات علم الأديان في العالم.

في **الباب الخامس**، تطرّقنا إلى (علم الأديان) بذاته، وشرحنا بالتفصيل مكوناته الداخلية الرئيسة والثانوية؛ التي اختصّ بكلّ منها علمٌ من العلوم الفرعية المكوّنة لعلم الأديان، مثل علم العقائد الدينية، وعلم الميثولوجيا، وعلم الطقوس، وعلم الإسكاتولوجيا، وغيرها. ثمّ ناقشنا العلوم الخاصة بالمكونات الوظيفية لعلم الأديان، ثم العلوم الخاصة بمكونات العلوم الإنسانية في الأديان ومناهجها، ثمّ علم المكونات الثقافية للأديان، وبهذا نكون قد كشفنا عن جوهر هذا العلم، وماهيّته العلمية الدقيقة.

الباب السادس والأخير ناقش الفرق بين ماضي، وحاضر، ومستقبل الأديان، والسبل المختلفة، التي يمكن لعلم الأديان دخولها لدراسة ومعالجة الأديان في الماضي، والحاضر، والمستقبل، وعلاقة الأديان بالتاريخ، والعلم، والعولمة، والسياسة، وصراع وحوار الأديان، ومستقبل الأديان، والحركات الروحية الجديدة، والأديان الجديدة، وما بعد الدين، وغيرها.

ولابدّ من التنويه إلى أنّنا وضعنا قوائم كاملة لمؤلفات الفلاسفة، وعلماء العلوم الإنسانية، وعلماء الأديان، لنعطي صورة شاملة للمراجع المكتوبة، التي شكّلت ينابيع نشوء علم الأديان،

الذي مازال في طور النضج في عصرنا هذا، وقد تتبعنا العلماء وكتبهم عبر الأحقاب التاريخية بأسمائها العلمية، فالقديم هو الذي انتهى في القرون الميلادية الأولى، والوسيط هو الذي انتهى في القرن الخامس عشر الميلادي، والحديث هو الذي انتهى في منتصف القرن العشرين، والمعاصر هو الذي مازلنا فيه.

وبذلك، نكون قد أتينا على مجمل الصورة العميقة لعلم الأديان في تأريخه، وحاضره، وأفقه، ومكوناته، وعلومه الحاضنة، أو الفرعية، وحسبنا أن نكون قد قدّمنا للقارئ هذه المادة العلمية الموثقة بالمراجع ليعود إليها، فيزداد في فهم التفاصيل الدقيقة، ويتمكّن من ملاحقة نموّها الحالي. وحسبنا، أيضاً، أن نكون قد قدّمنا للجامعات والأكاديميات العربية، بشكل خاص، ومراكز البحث المتخصّصة في الأديان، هذا التفصيل الدقيق لعلم الأديان، الذي نرى أنّه سيكون أكبر علوم المرحلة القادمة لحاجة البشرية إليه لفهم الأديان، ودورها المهم في حياتنا، سواء كان هذا الدور إيجابياً أم سلبياً.

الدكتور خزعل الماجدي

المملكة الهولندية

a_khazal@hotmail.com

11/ 1/ 2015م

الباب الأول

الدين وعلم الأديان

الفصل الأول

الـديــن



1- تعريف الدين وماهيّته:

- **المعنى اللغوي لكلمة دين في أكثر من لغة:**

نرى أنّ كلمة (دين) العربية انحدرت من كلمة (دين) الأكدية، التي كانت تعني القضاء والحساب، والحقيقة أنّ هذه الكلمة الأكدية هي ترجمة لكلمة (أور) السومرية، التي كانت تعني (المدينة)؛ لأن المدينة كانت هي مكان دار القضاء والعدالة. وهكذا، فقد قفزت الكلمة الأكدية (دين) إلى معنىً دلالي آخر، سرعان ما أخذ الكثير من المعاني في لغات العالم القديم.

فبالإضافة إلى المعنى العربي، الذي لم يأتِ من الأكدية مباشرة؛ بل من الآرامية (دينو)؛ أي: (الديّان) في العربية، وهو القاضي الذي أصبح دالاً على الله في الجهاز الاصطلاحي للدين.

والطريف أنّ هذه الكلمة احتفظت بمعناها السومري الأول؛ أي: المدينة، عندما رحلت إلى الإغريق، وترجمت بلغتهم إلى (بوليس/ Polis)، التي تعني المدينة، وتعني السياسة (Politic)، والشرطة، والقضاء، (بوليس/ Police). أمّا الدين، عندهم، فلا علاقة له بهذه الكلمة، واسمه (كريستيا). و(كريست) أتت من الكلمة اليونانية كريستوس، وتعني «الشخص الممسوح». وكريستوس هي النسخة اليونانية لكلمة كريشنا الهندية، التي تعني (انجذاب)، وتشير إلى الإله كريشنا، أو كريست، ويشير الاسم إلى (جاد/ God)، وتعني الإله الأب والابن؛ أي: المسيح الممسوح بالزيت.

ولا نؤيّد زعم المستشرقين أنّ هذه الكلمة (دين)، عربياً، جاءت من أصل فارسي هو (دينا)؛ بل نرى أنّ هذه الكلمة الفارسية ذات أصل أكدي، أيضاً، بحكم السبق الزمني البعيد للأكديين.

اختلف المعنى اللغوي القاموسي لكلمة (دين) في أكثر من لغة، ويحصي لنا الجدول الآتي مجموعةً من هذه المعاني:

اللغة	المعنى القاموسي
الأكدية (Den)	كلمة (دين) الأكدية تعني: القضاء والحساب، وهي ترجمة لكلمة (أور) السومرية، التي كانت تعني (المدينة)؛ لأن المدينة كانت هي مكان دار القضاء والعدالة.
الآرامية (Deno)	دينو، وتعني: القاضي أو الديّان.
الهندية (Dharma)	كلمة دين هي: دارما (أردوية: دهرم، القانون الطبيعي) مصطلح يشير إلى الترتيب الخفي، أو ما يدعى (رتا) في الطبيعة، والحياة الإنسانية، وسلوك المخلوقات والحياة، التي تسير وفقاً لهذا النظام والترتيب. المصطلح هو، أساساً، ما يُدعى الديانات الدارمية، وأخلاقياً تعني الدارما الطريقة الصحيحة في العيش، أو التواصل الصحيح، لاسيما ضمن مفهوم ديني وروحاني. بالنسبة إلى الروحانية والمدارس الصوفية، إنّ الدارما يمكن اعتبارها طريق الحقيقة العليا. تشكّل الدارما المصطلح الأساس ضمن الديانات الدارمية الناشئة في شبه الجزيرة الهندية، بما فيها الهندوسية (سانتانا دارما)، والبوذية (بوذادارما)، والجاينية (جاينا دارما)، والسيخية، جميع هذه الأديان تؤكّد على الدارما (الفهم الصحيح للطبيعة) في تعليماتهم[1].

(1) http://ar.wikipedia.org/wiki/ دارما

اللغة	المعنى القاموسي
الصينية **(Zōngjiào)** **(宗教)**	كلمة دين في الصينية هي: زونكياو.
اليونانية (Θρησκεια) **(christia)**	احتفظت كلمة (أور) بمعناها السومري الأول؛ أي: المدينة، عندما رحلت إلى الإغريق، وتُرجِمت إلى لغتهم بكلمة (بوليس)، التي تعني المدينة، وتعني السياسة، وتعني الشرطة، والقضاء. كلمة دين في اليونانية: كريستيا، كريست، كريستوس، وتعني: «الشخص الممسوح»، وهو طقس دينيّ، وتتويج ملكيّ. تُرجِمت كلمة أور السومرية، ودين الأكدية، إلى بوليس اليونانية (Polis, Police, Politic).
اللاتينية **(Religio)**	التقيد، أو وجوب الطاعة.
العربية	الدّين: هو جنسٌ من الانقياد والذُّل. فالدِّين: الطاعة، يقال: دان لـه يَدِين دِيناً؛ إذا أصْحَبَ، وانقاد، وطَاعَ. وقومٌ دِينٌ؛ أي: مُطِيعون منقادون. والمَدِينة كأنّها مَفْعلة، سمّيت بذلك لأنّها تقام فيها طاعةُ ذَوِي الأمر. والمدينة: الأَمَة. والعَبْدُ مَدِينٌ، كأنّهما أذلّهما العمل. فالإله هو الديّان: أي: القهار، والقاضي، والحاكم، والسائس، والحاسب، والمجازي الذي لا يضيع عملاً؛ بل يجزي بالخيرِ والشرِ. ففي الديانة: عزّة ومذلة.
اللغات الأوربية	المعنى الأول يخصّ الحالة النفسية للمتديّن، ونسميه (التدين) (religiosité). المعنى الثاني يخصّ الحقيقة الخارجية الكونية، ونسميه (الدين) أو العقيدة الدينية (doctrine religieuse).

- **المعنى الاصطلاحي للدين عند نخبة من المفكرين:**

منذ العالم القديم حتى يومنا هذا، حاول المفكّرون صياغة تعريف خاص بمصطلح (دين)، فاختلفوا في آرائهم، وسنجمل، هنا، بعض الآراء، التي جمعناها من مصادر كثيرة، ووضعناها في هذا الجدول الشامل الموجز، مع ذكر الكتاب الذي ورد التعريف فيه:

المفكر	المصدر: اسم الكتاب	تعريف الدين
شيشرون	عن القوانين	الرباط الذي يصل الإنسان بالله.
إيمانويل كانط	الدين في حدود العقل	الشعور بواجباتنا كونها قائمة على أوامر إلهية.

المفكر	المصدر: اسم الكتاب	تعريف الدين
شلايرماخر	مقالات عن الديانة	الشعور بالحاجة والتبعية المطلقة.
الأب شاتل	قانون الإنسانية	مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق، واجبات الإنسان نحو الله، والجماعة، ونفسه.
هربرت سبنسر	المبادئ الأولية	الإيمان بقوة لايمكن تصوّر نهايتها الزمانية ولا المكانية.
تايلور	المدنيات البدائية	الإيمان بكائنات روحية.
ماكس مولر	نشأة الدين ونموّه	محاولة تصوّر ما لايمكن تصوره، والتعبير عمّا لا يمكن التعبير عنه، وهو التطلّع إلى اللانهائي، هو حبّ الله.
هيغل	محاضرات في فلسفة الدين	الروح واعياً جوهره. هو ارتفاعٌ من المتناهي إلى اللامتناهي.
إميل بورنوف	علم الأديان	العبادة كعمل مزدوج، عقلي يعترف به الإنسان بقوة سامية، وقلبيّ يتوجّه به إلى رحمة تلك القوة.
ريفيل	مقدمة في تاريخ الأديان	اشتراط الحياة الإنسانية بإحساس بالاتصال بين العقل الإنساني وعقل خفي يتحكم في الكون، وما ينجم عن ذلك من شعور بالغبطة.
جويوه	لا دينية المستقبل	الشعور بتبعيتنا لمشيئات أخرى يركزها الإنسان البدائي في الكون.
ميشيل مابير	تعاليم خلقية ودينية	مجموعة العقائد والوصايا، التي يجب أن توجّهنا في سلوكنا مع الله، والناس، وأنفسنا.
سلفان بيريسيه	العلم والأديان	الجانب المثالي في الحياة الإنسانية.
سالمون ريناك	التاريخ العام للأديان	مجموعة التورعات، التي تقف حاجزاً أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا.
إميل دوركايم	الصور الأولية للحياة الدينية	المعتقدات والأعمال المتعلقة بالأشياء المقدسة (المعزولة المحرمة)، والتي تضمّ أتباعها في وحدة معنوية تسمّى الملّة.

المفكر	المصدر: اسم الكتاب	تعريف الدين
وليم جيمس	أنواع التجربة الدينية	الأحاسيس والخبرات، التي تعرض للأفراد في عزلتهم، وما تقود إليه من تصرفات. وتتعلق هذه الأحاسيس والخبرات بنوع من العلاقة، يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعدّه إلهياً.
السير جيمس فريزر	الغصن الذهبي	استرخاء وطلب عون قوى أعلى من الإنسان، يعتقد بأنّها تتحكّم في الطبيعة والحياة الإنسانية. وهذه العملية تنضوي على عنصرين؛ نظري وتطبيقي عملي. فهناك، أولاً، الاعتقاد بقوى عليا، تتلوه محاولات لاسترضاء هذه القوى، ولا يصحّ الدين بغير توافر هذين العنصرين.
رودولف أوتّو	فكرة المقدّس	الوعي بالقدسيّ في تجربةٍ انفعالية غير عقلية، وتنضوي هذه التجربة على مجابهة قوى لا تنتمي إلى هذا العالم، تعطي إحساساً مزدوجاً بالخوف والانجذاب معاً.
مرسيا إلياد	المقدس والمدنّس	تراكم من تجليات الحقائق القدسية، ليس ثمّة انقطاع لاستمرار الظهورات الإلهية، بدءاً من تجلي القدسي في شيء ما كحجر أو شجر، وانتهاءً بالتجلي الإلهي الذي يُمثّل لدى المسيحي في يسوع المسيح. إنّه الفعل الخفي نفسه: تجلّي شيء مختلف تماماً؛ أي: حقيقة لا تنتسب إلى عالمنا في أشياء تشكّل جزءاً لا يتجزأ من عالمنا الطبيعي الدنيوي.
إريك فروم	التحليل النفسي والدين	أي مذهب للفكر والعمل اشتركت فيه جماعة ما، ويعطي الفرد إطاراً للتوجيه وموضوعاً للعبادة.

نرى أنّ عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم، قد فتح إطلالةً جديدة لتعريف الدين، عندما فصل بين عالمين مختلفين هما (المقدّس والدنيويّ)، فقد عرّف الدين، في كتابه

(**الأشكال الأساسية للحياة الدينية/ The Elementary forms of Religious life**): «هو نظام متّسق من المعتقدات، التي تدور حول موضوعات مقدّسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي، وتحاط بشتى أنواع التحريم، وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كلّ المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة تدعى الكنيسة؛ أي: المِلّة».

وقد فتح تعريف دوركايم هذا الطريق إلى تعريف يقترب من الدقّة؛ لأنه ميّز لأول مرّة بين عالمين؛ الأول مقدس، والثاني دنيوي، وهذا هو أساس كلّ دين، وكلّ نزعة دنيوية، وهو ما عمّقه المفكر رودولف أوتو في كتابه (**فكرة المقدّس**)، ثمّ تجلّى هذا التأثير على مؤرخ الأديان المعروف مرسيا إلياد، الذي عرّف الدين، في كتابه (**المقدس والدنيوي/ The Sacred and the Profane**) تعريفاً جديداً، عندما قال: «يتجلى القدسي، دائماً، كحقيقة من صعيد آخر غير صعيد الحقائق الطبيعية... ويعلم الإنسان بالقدسي لأنّه يتجلّى، يظهر نفسه شيئاً مختلفاً كلّ الاختلاف عن الدنيوي. ويمكننا القول: إنّ تاريخ الأديان، من أكثرها بدائية إلى أكثرها ارتقاءً، عبارة عن تراكم من تجليات الحقائق القدسية، ليس ثمّة انقطاع لاستمرار الظهورات الإلهية، بدءاً من تجلّي القدسي في شيء ما، كحجر، أو شجر، وانتهاءً بالتجلي الإلهي الذي يُمثَّل لدى المسيحي في يسوع المسيح. إنّه الفعل الخفي نفسه: تجلّي شيء مختلف تماماً؛ أي: حقيقة لا تنتسب إلى عالمنا في أشياء تشكّل جزءاً لا يتجزأ من عالمنا الطبيعي الدنيوي».

وبشطر الوجود إلى عالم مقدّس، وعالم دنيوي، وحلول المقدس في الدنيوي، وتطلّع الإنسان من الدنيوي إلى المقدس، نكون قد وصلنا إلى تلمّس ماهية الدين، بعد أن خضنا في تعريفات كانت تبدأ من النتائج؛ مثل الآلهة عند وليم جيمس، أو اللانهائي عند ماكس مولر، أو العقل الخفي، الذي يتحكم في الكون عند رافيل، أو تكامل العلم المدرك عند شلايرماخر، أو الكائنات الروحية عند تايلور، أو القوى الأعلى من الإنسان عند فريزر، وكان الذي يجمع كلّ ذلك حقاً هو التمايز بين عالم مقدّس صعب الإدراك، وعالم دنيوي مدنّس مدرك، أو قابل للإدراك، ويضع هذا التعريف السحر ضمن الدين، ويجعله أول التجارب الدينية؛ لأنّ السحر يقوم على افتراض وجود قوة، أو طاقة تختلف عن العالم الدنيوي، حيث إن السيطرة عليها تمكّن الساحر من السيطرة على العالم... لكن الدين، بالمعنى الذي نعرفه، اختلف عن السحر بعد ذلك، فأصبح الإنسان خاضعاً لهذه القوة، متوسلاً إياها.

وتلخص المدرسة التكاملية لدراسة النظم الدينية التجربةَ الدينية بشكل عام، والعناصر التي ينطوي عليها النظام الديني، بالنقاط الآتية: (الخشّاب: (د.ت): 169).

1- الاعتقاد بوجود مجال، أو نطاق مقدّس (Sacred Sphere) يمتاز عن النطاق العلماني الكوني العادي.

2- الاعتقاد بوجود نظام (Cosmos) يقابل المجال القدسي، ويكون مسرحاً لنشاط الآلهة، أو الإله، ما يستوجب ضرورة الخضوع لقانون عام أو ناموس (Nomus)، أو لوجوس (Logos) تسير وفقه الظواهر الطبيعية، والأحداث الاجتماعية؛ بل تتقيد به القوى الغيبية.

3- الاعتقاد بوجود تجاوب وتأثير متبادل بين النطاق القدسي والعلماني. وينعكس ذلك في اختيار الآلهة والمعبودات والكائنات المقدسة، وتصويرها على هيئة الكائنات الأرضية العلمانية، كالطوطمية، أو تأليه الحيوان (**Theriomorphism**)، أو تأليه الإنسان (Anthropomorphism).

4- القيام بمجموعة من الأعمال والطقوس بقصد التقريب بين الطبيعة الإنسانية، والطبيعة القدسية، ومن ضمنها التصوّف والزهد.

5- ارتكاز الأعمال والطقوس على مجموعة من الأفكار والآراء النظرية، التي تُعرَف باسم العقائد (Beliefs)، وهي التي تحدّد الأسس الفلسفية اللاهوتية والأسطورية للديانة.

6- انطواؤها على مجموعة النواهي الإلزامية، التي تستمدّ سلطانها من قداسة مصدرها.

7- تقديم القرابين والأضاحي للملكة القدسية.

عالجت هذه النقاط الدين بتشكّلاته الواضحة، وليس فحسب بالفكرة الدينية البدائية، لكنّ الدين يتبدى بأربعة أشكال يؤدي أحدها إلى الآخر، وتتدرج من واحد إلى آخر، وهذه الأشكال هي:

1- الدين الفردي، الذي هو الحسّ الفردي، أو الخبرة الفردية الدينية، وهو أمر ذاتي لا يختصّ بفرد دون آخر؛ بل يتعرّض له الجميع بدرجات متفاوتة.

2- الدين الجمعي، حيث يأخذ الأفراد بنقل خبراتهم المنعزلة من بعضهم إلى بعض، في محاولة لتحقيق المشاركة، والتعبير عن التجارب الخاصة في تجربة عامة. «ويعتقد كارل غوستاف يونغ بوجود جدلية لا غنى عنها بين الدين المؤسس اجتماعياً، وبين الخبرة الدينية الفردية المباشرة. وهو يرى أنّ للدين وظيفة نفسية كبيرة الأهمية في المجتمع؛ لأنه يقدّم للأفراد جملة من الرموز الموظفة في معتقد وطقس منظمين تنظيماً مكيناً، من شأنها التعويض عن الخبرة الدينية المباشرة، ورد غائلتها في الأحوال الشديدة» (السوّاح: 1994م: 39).

3- المؤسسة الدينية الرسمية: التي ظهرت مع ظهور المدينة، بعد أن كان الدين يمارس جماعياً في المجتمعات الزراعية الأولى، فمع ظهور المدينة، والمؤسسات الاجتماعية والسياسية، ظهرت المؤسسة الدينية ممثلةً بالمعابد والكهنة المتخصصين، ورجال الدين، وراحت تمارس توجيهها وسيطرتها على الحقوق والواجبات الدينية، وتوسطها بين المجتمع والعالم

المقدس الإلهي، وكانت تعكس نموّ هذه الأشكال الدينية، التي ظهرت مع ظهور المدينة وتطورها حتى يومنا هذا.

4- التجمّعات الروحية والدينية ذات الطابع الاجتماعي: وهي المؤسسات غير المركزية، والجمعيات والتجمعات الروحية، التي لا تتبع للمؤسسة الدينية، وتنطوي على ممارسات دينية وروحية، وقد ظهرت منذ العصور القديمة، ولكنّها تبلورت في العصر الحديث بشكل خاص.

2- مكونات الدين:

يتكوّن الدين، في كلّ مكان وزمان، من مكوّنات أساسية أربعة تكوّن أساس الدين، هي: (المعتقدات، الأساطير، الطقوس، الأخرويات). وهناك المكونّات، التي تكوّن أساس التديّن، وترتبط بالتمظهرات التاريخية والاجتماعية والنفسية للدين، وهي (الأخلاق والشرائع، السير المقدسة، الجماعة، الروحانية والأسرار)، وهي تقابل وتناظر المكونات الأساسية، وتوازيها اجتماعياً وثقافياً.

المكوّنات الأساسية		المكوّنات الثانوية	
المكوّن	**تعريفه الموجز**	**المكوّن**	**تعريفه الموجز**
المعتقد	الجانب الفكري ويشتمل على الأفكار الدينية	الأخلاق والشرائع	العرف العام والمكتوب
الأسطورة	حكاية إله، حكاية مقدسة	السير المقدسة	قصص الأنبياء والأولياء
الطقس	الجانب العملي من الدين، الشعيرة	الجماعة	الجماعة والمذاهب والطوائف
الأخرويات	كلّ ما يتعلق بالموت وما بعد الموت	الباطنية	الباطنية والتصوّف والأسرار

الجدول، الذي نظّمناه أعلاه، يجمع كل المكونات الخاصة بالدين الرئيسة منها، التي أصبحت تخصّ المؤسسة الرسمية، وهي المكونات الأساسية والثانوية، التي تخصّ المجال المجتمعي والشعبي للدين. ومن الطريف والمفيد أن نلمح، في هذا الجدول، تاريخ تطور الدين، ولاسيما من خلال مكوّناته الرئيسة، عندما يُنظر إليها من الأسفل إلى الأعلى؛ فمن خلال دراستنا الطويلة لتاريخ الأديان، نرى أنّ الأخرويات (الموت وما بعده) كانت أوّل بدايات الدين في عصر الإنسان النياندرتال في العصر الحجري الأوسط (الباليوليت الأوسط)، ولم تكن

طقوساً بالمعنى المعروف؛ بل كانت مشاعر دينية أولية وبسيطة اقتضت الحفاظ على الميت، ودفنه، ثم ظهرت منها الطقوس، التي تطوّرت تدريجياً من البسيطة إلى المركبة. وكانت طقوس وشعائر الموت هي الأولى، وقد ظهرت بوضوح في الميزوليت، وتشهد على ذلك حفريات كوبكلي تبه في تركيا، وجماجم حيف، وغيرها. أما الأساطير، فقد نشأت في هذا العصر، أيضاً، لكنّها لم تتبلور إلّا في العصر الحجري الحديث (النيوليث)، وكانت أولى الأساطير تدور حول الإلهة الأم، ولم تظهر مكتوبة إلا في منتصف الألف الثالثة قبل الميلاد في سومر. أما المعتقدات، فقد تأخر ظهورها، وكانت بداياتها بسيطة، ثم تركبت مع الفلسفة، ونضجت مع الأديان التوحيدية بتطور بطيء.

اللافت للنظر أنّ التسلسل، الذي وضعناه في جدولنا لمكونات الدين، يُظهر هذا التطوّر تماماً، إذا قرأناه من الأسفل إلى الأعلى.

نلاحظ أنّ المكونات الثانوية للدين تتدرّج بموازاة نظيراتها من المكونات الأساسية، وتوازيها في العمل، وتكاد تشكّل شكلها الاجتماعي؛ أي: هي حقيقة الدين داخل المجتمع وشكله الشعبي. وهي، بعبارة أخرى، تمثل التدين المستمر، وهو يخوض داخل المجتمع في مقابل الدين النظري، أو دين المؤسسات الدينية.

المكونات الثانوية للدين تطوّرت هي الأخرى مع مقابلاتها الأساسية، التي تناظرها، ولكنها لم تكن فاعلة إلا حين تكوّنت المجتمعات، وأصبحت مجتمعات نوعية ووظيفية، وظهرت فيها التخصّصات والطبقات.

2-1- المكونات الأساسية للدين:

1) المعتقد:

«يشكّل المعتقد المركزَ الفكري، الذي تصوغه تصوّرات وأفكار الجماعة الدينية، والذي يصبح المصدر الأول، الذي ينظّم مكونات الدين الأساسية والثانوية الأخرى، ويتألّف المعتقد، عادةً، من عدد من الأفكار الواضحة والمباشرة، التي تعمل على رسم صورة ذهنية لعالم المقدّسات، وتوضح الصلة بينه وبين عالم الإنسان. وغالباً ما تُصاغ هذه الأفكار على شكل صلوات وتراتيل، فضمن هذا الشكل من الأدب الديني نستطيع البحث عن المعتقدات الأصلية المباشرة لجماعة من الجماعات» (السواح: 1994م: 49).

ويأخذ المعتقد أشكالاً أكثر تعقيداً وترابطاً من تلك الأفكار الأدبية الممزوجة بالعاطفة في الأديان الأكثر تطوراً وشمولاً، حيث تنضمّ إلى الكتب المقدسة تفاصيل المعتقد وأساسياته. ولا شك في أنّ جوهر المعتقد يكمن في الجزم بوجود قوة قدسية نائية منفصلة عن عالم دنيوي. ويجري في تفاصيل المعتقد وصف هذه القوة، وعلاقتها بالإنسان.

وقد سُمِّيت الجوانب الجوهرية من المعتقد، بعد تطوّره، العلم الإلهي، أو الثيولوجي (Theology)، وسمّاه بعضهم علم اللاهوت وعلم الكلام، لكنّ المعتقد، بمعناه الدقيق، يبقى أوسع من العلم الإلهي. وقد نوّهنا سابقاً، وقلنا إنّ المعتقدات نشأت وتطوّرت عن الطقوس والأساطير، وإن تعقيدها الفكري كان يزداد مع تقدم الزمن. ويقينٌ أنّ المعتقدات الدينية طوّرها مفكرو ذلك الدين، بعد نشوئه، وتكوّنه الأولي.

يرى جون هيك أنّ المعتقدات الدينية مكوّنات حديثة نسبياً في كلّ دين، وقد «كان لقراءته كتابَ (**معنى ونهاية الدين**) لمؤلفه ويلفرد كانتويل سميث (Wilfred Cantwell Smith)، الأثر الكبير في إنضاج رؤاه في هذا المجال، حيث بين كانتويل، في كتابه هذا، أنّ فهم الأديان كجماعات مؤدلجة حول جملة عقائد ونظم دينية، هو اختراع حديث في الغرب، وهو الذي جعل الناس المتدينين يفكرون في أنفسهم كأعضاء في مجتمع يوفّر الخلاص بنحو حصري. فالتصوّر، الذي ينظر إلى الدين كنظام معتقدات متجسد داخل جماعة محصورة، لم يكن معروفاً قبل العصر الحديث، ولم تكن نصوص الأديان الأصلية تتكلم على الدين بمعناه الحديث؛ بل تتكلّم على قضايا حياتية حية، كالإيمان، والتقوى، والطاعة، والحقيقة، والعبادة، والطريق، ولم تتكلّم على الدين كنظام معتقدات متجسّد ضمن جماعة خاصة؛ لذلك، للدين بعدان؛ أحدهما الإيمان، الذي يمثل العمق الداخلي للحياة الدينية، ويعبر عن علاقة الفرد بالحقيقة الإلهية العليا، وثانيهما مجموعة التقاليد، والثقافة، والمؤسسات، والعادات، والقوانين، ونظم المعتقدات داخل الجماعة الخاصة، التي، على الرّغم من تعرّضها الدائم للتغيّر والتبدّل، إلا أنّها تمثّل بمجموعها البعد الخارجي، الذي يسمح للتجربة الإيمانية بالظهور، والتعبير عن نفسها» (Wilfred 1991: P. v- xii)، وانظر: (قانصوه: 2007م: 35).

«تقول توكر: إنّ تعبير العقيدة هو (مصطلح ثقافي غربي خاص ومحدّد تاريخياً، للتعبير عن العلاقة بالموروث، كما يؤكّد باطنية الهوية الدينية - العرقية. قد يختلف المصطلح في حالة مجتمع الآخا؛ إذ تتخذ الهوية الدينية - العرقية شكلاً خارجياً؛ مثل الزان (Zan) الذي يُحمل). ولكن توكر تؤكّد أنها، بتلك المناقشة، لا تقترح تمييزاً بسيطاً بين الثقافات والأديان الغربية، وغير الغربية، حيث تكون للثقافة غير الغربية فيه أشكال خارجية للدين، بينما يكون للدين (شأنه شأن المعتقد) شكل داخلي في الثقافات الغربية. بدلاً من ذلك. تقول توكر: إنّ الممارسات الدينية والثقافية سوف تتنوع، (بمعنى أنّ المصطلح النفسي للشكل الداخلي للدين يُعَدُّ مصطلحاً قوياً في الغرب، وأنّ الناس، في أجزاء أخرى من العالم، قد يؤكّدون هذا النوع من المصطلحات، أو لايؤكدونه)» (ناي: 2003م: 194).

«يُعدُّ مفهوم ماركس حول الدين، بوصفه إيديولوجياً، وسيلة مفيدةً، على الرغم من كونه محدوداً، لتحليل أدوار الدين السياسية. إنّه مبسّط أكثر ممّا ينبغي، إلا أنه وسيلة قوية للتفكير في

الطرق، التي من الممكن، من خلالها، أن تكون التعاليم الدينية، والممارسات، والطقوس، والمؤسسات الدينية، جزءاً من التبرير السياسي للعلاقات غير المتكافئة، وتضفي لمسة الشرعية عليها، ولكنّ هناك طرقاً أخرى نستطيع القول، من خلالها، إنّ الأنشطة الدينية ذات دور في المجالات السياسية، في بعض الأحيان، من أجل مواجهة الاختلافات الطبقية، وأحياناً من أجل دعمها» (ناي: 2003م: 95).

2) الأسطورة:

الأساطير: حكايات الآلهة، والكائنات الإلهية، التي توجد مع الآلهة في العالم المقدّس لأيّ دين. ومازال الجدل يدور بين الباحثين والعلماء حول أسبقية الأساطير، أو الطقوس في بداية ظهور الدين، ومازال لكلّ مفكّر حجحجهُ في هذا المجال، وعلى الرغم من أننا نميل إلى أنّ الدين بدأ بالطقوس البسيطة الأولى، لكننا نضع الأساطير في مقدمة المكونات الرئيسة؛ لأنّها الموئل الذي نهلت منه الأديان، عند تكوين نظامها الديني الواضح، وحين تشكّلت بنى الدين في منظومة متماسكة.

لنقل: إنّ الأساطير تلازمت مع الطقوس، وبررتها، وشكلت جانبها الأدبي المرويّ، بينما كانت الطقوس تشكّل الجانب العمليّ. ويقين أنّ الأساطير والطقوس أدّيا دوراً كبيراً في نشوء المعتقدات الدينية، فالإنسان لم تكن له القدرة، قديماً، على التفكير المنطقي الممنهج؛ بل كانت له القدرة على التخيّل، والقصّ، ورواية أحداث مقدسة ترتبط بالآلهة، وهي الأساطير، ودليلنا على ذلك ظهور الفلسفة، لاحقاً، عن الإغريق من الأسطورة.

وقد ساعدت الأساطير في حفظ المعتقدات وتداولها بين الناس، وشحنها بالشحنات العاطفية والانفعالية، وهو ما يبقيها طويلاً، فالأسطورة أن تجسّد المعتقد بروح شعبية قصصية متداولة، فهي تبسط المعتقد، وتجعله دنيوياً ميسّراً على شكل حكاية تُتداول حول المقدس، الذي هو جوهر المعتقد.

«والأسطورة، من جانب آخر، حقيقة، وليست خيالاً، فهي ليست قصة تروى؛ بل هي -في نظر هؤلاء الناس- حقيقة تُعاش؛ لأنّها تختلف، في طبيعتها، عن الروايات الخيالية، التي نقرؤها في الأدب الحديث؛ بل إنّها تمثّل حدثاً، أو أحداثاً يعتقد سكان المجتمع البدائي أنها وقعت في الماضي السحيق، ويعتقدون باستمرار تأثيرها في مصائر البشر، فالأسطورة -في نظر البدائيين- تشبه القصص الواردة في الكتب المقدّسة في الديانات السماوية، كقصة الخليقة، مثلاً» (النوري: 1981م: 103).

إنّ حقيقة الأسطورة، ورسوخها في المعتقد، وتمثلها له، يوضح علاقتها معه بشكل جلي. أما من حيث ارتباط الأسطورة بالطقس، فإن الطقس يكاد يكون التطبيق العملي للأسطورة،

والمعتقد معاً؛ لأن الطقوس، التي ترافق الأديان، كانت، في أغلبها، تحتوي على ما يشير إلى وجود حكاية، أو ثيمة مقدسة تقف خلفها، هذا إذا كانت بعض الطقوس إعادة حكي، أو قص، أو تمثيل للأساطير نفسها، مثل طقوس تموز، وعشتار، التي كانت تقام في أعياد الربيع المفرحة، حيث زواج تموز وعشتار، أو في أعياد الصيف الحزينة، حيث التأبين الجنائزي لتموز، وحزن عشتار عليه، وغير ذلك من الأساطير ذات الطبيعة الطقسية.

إنّ بعض الطقوس، مثلاً، هي دراما أسطورية تُجعل حيّة نابضة دورية، فتقام بين وقت وآخر، ويتم استذكارها، وتكاد بعض الطقوس السحرية تخلو من الأسطورية تماماً مكتفية بالكلمات والتعاويذ.

إنّ التفاعل الحي بين مكونات الدين الرئيسة هو الذي يجعل الدين متجدداً نابضاً بالحيوية، وقابلاً للانتقال إلى أجيال جديدة. أما إذا تعطل أيّ مكوّن منها، فإنّ ذلك يقلّل من مرونة الدين، ويحول دون تطوّره، ويعمل على جموده، وتصلبه.

3) الطقس:

«يضمّ الطقس الجانب الانفعالي والعملي من الدين، وعن طريق الطقس يظهر المعتقد من كوامنه الذهنية، والعقلية، والنفسية إلى عالم الفعل. وإذا كان المعتقد شأناً أساسياً من شؤون الأنبياء، والكهنة، ورجال الدين، ولاسيما الناس، فإنّ الطقس شأن شعبيّ يتيح، بطبيعته، مساحة أوسع للناس، فعلى الرغم من أنّ الخاصة تشرف عليه، وتوجهه، لكنّ الناس يعملون على تحويله إلى عادة راسخة تتناقلها الأجيال، وليس الطقس، فحسب، نظاماً من الإيماءات، التي تترجم إلى الخارج ما نشعر به من إيمان داخلي؛ بل هو، أيضاً، مجموعة الأسباب والوسائل، التي تعيد خلق الإيمان بشكل دوري؛ لأنّ الطقس والمعتقد يتبادلان الاعتماد بعضهما على بعض، فعلى الرغم من أنّ الطقس يأتي ناتجاً لمعتقد معيّن، فيعمل على خدمته، فإنّه هو نفسه لا يلبث أن يعود على المعتقد، فيزيد من قوته وتماسكه» (السواح: 1994م: 55).

وتعتمد الديانات السحرية والبدائية على الطقوس أكثر من اعتمادها على المعتقد.. وتضمحلّ الأساطير فيها، فالطقس هو الفعل الديني الواضح، الذي يقوم به الساحر، أو المتعبد، وهناك من يرى أنّ الطقس هو مصدر المعتقد، والأسطورة؛ لأنّ الفعل يسبق التفكير والكلام؛ ولأنّ العاطفة تسبق العقل، ولذلك كان الطقس الوعاء الأول للدين، والفن، والعلم. ولا يمكن لأيّ دين القيام، أو الاستمرار، دون الطقوس. ولكم ارتقت بعض العقائد إلى مستوى ديني رفيع، ولكنّها، في ظلّ غياب الطقوس، اندرجت في تاريخ الفكر، ولم تتبلور، أو تتطور إلى ديانات حقيقية. وتتنوع الطقوس الدينية، حسب نوع الأديان، وتكوينها، فهناك طقوس الخصب،

والنماء، والطقوس الجنائزية، وطقوس الطبيعة في استنزال المطر، وطقوس الصلاة، والعزاء، والحج، والصيام، وطقوس لا حصر لها تنتظم وفق تفاصيل العقيدة الدينية، وتشكّل جانبها العملي.

«مصطلح (الطقوس) ليس مباشراً ومستقيماً كما يبدو. بداية، هناك حدّ خادع بين الدين والطقوس -شيء يمكن أن يكون طقساً، ولكنه ليس بالضرورة ديناً- وربما العكس بالعكس أيضاً. في بعض الأحيان، ترجح كفة مصطلح (الطقوس) على مصطلح (الدين)؛ لأنه يغطي مفاهيم أكثر مباشرة، وأقل تجريدية من مصطلح الدين. وفي الحقيقة، يقترح بعض الكتاب، مثل الأنتربولوجي موريس يلوتش، أنّ دراسة الدين سوف يحاط بها بشكل أفضل إذا ما قمنا بدراسة الطقوس، وقد يكون ذلك بديلاً مفيداً لحلّ المشكلات التي واجهناها مع مصطلح (الدين)، ولكن مصطلح الطقوس يُعدّ مفيداً حيثما يوجد تأكيد على ممارسة الدين بمعنى ما يفعله الناس، بينما يميل الاتجاه التقليدي في دراسة الدين (النصوص والمعتقدات) إلى تعتيم هذه المنطقة» (ناي: 2003م: 210).

4) الأخرويات (الموت وما وراءه):

احتلّت صورة الموت وعالم الموت حيّزاً أساسياً في أيّ دين، بل نزعمُ أنّ الدين ابتدأ عندما أدرك الإنسان الموت، وبدأ يدفن موتاه حيث وجد، في كلّ أنحاء العالم، ما يشير إلى أن إنسان النياندرتال هو الذي ابتدأ الدين؛ لأنه دفن موتاه، ووجههم نحو شروق الشمس، أملاً في انبعاثهم مع شروقها، وكانت هذه أول الأفكار عن الموت.

ويشتمل موضوع الموت على نهاية العالم، وكيفية حصوله من نهاية للبشرية، أو للأرض، أو الكون، كلّ هذه الأمور فضلاً عن محاولات الخلاص والوعد، الذي تعطيه الأديان، بالخلاص الفردي، أو الجماعي، أو بالنهايات المتعددة للعالم، ما يعطي الدين المسوّغ الأكبر للاعتقاد به، ولعلّ الكثير من المؤمنين بالأديان لايجدون، في الأديان، نفعاً إن لم يكن هناك تصوّرٌ عن نهاية العالم، وكيفية خلاص الجماعة الدينية، التي ينتمي إليها.

شغل الموت، عموماً، تفكير الإنسان، وربّما كان الموت هو أساس نشأة الدين في عصر الباليوليت الأوسط، حيث كان إنسان النياندرتال يدفن موتاه، ويوجههم نحو شروق الشمس، أملاً ببعثهم مثلها.

كان السؤال الأهم في تاريخ الإنسان هو: كيف، ومَن خلق هذا الكون؟ وكان السؤال المرادف الآخر هو: ما مصير الإنسان بعد الموت، وكيف سيكون شكل العالم الآخر، وما طبيعة روحه، وهل سيبعث جسداً، أم روحاً، أم بكليهما؛ لأنّ عالم ما بعد الموت جزءٌ مهمّ من

عالم الغيب، مثلما فكّر الإنسان في بداية الكون، وكيف وُجد. وفكّر في نهايته، وكيف سينتهي؟ ولذلك يمكننا القول: إنّ كلّ ما وردنا ينحصر بين طرفين متباعدين هما:

1- البدايات: وهو زمن الخليقة الأول للكون، والكائنات، والإنسان.

2- النهايات: وهو زمن الأخرويات، حيث نهاية الكون، والكائنات، والإنسان.

وقد رسم أغلب الأديان البدايات والنهايات للكون، والكائنات، والإنسان، بطريقة تنسجم مع طريقة تفكيرها، وبيئتها.

نحن، إذاً، أمام ثلاثة أنواع من النهايات، هي:

1- نهاية الكون والوجود الذي نحن فيه.

2- نهاية الكائنات الإلهية، والنباتية، والحيوانية.

3- نهاية الإنسان.

وتنحصر أغلب النهايات في واحدٍ، أو أكثر، من العناصر الأربعة للطبيعة (الماء، الهواء، النار، التراب)، فقد تكون النهاية بـ (الطوفان، العاصفة، الحريق، الزلزال). ومن خلال تفحّصنا للكثير من الأديان وجدنا أنّ هناك انسجاماً بين البدايات والنهايات في كلّ دين؛ فالدين، الذي يكون خلقه الماء، تكون نهايته بالطوفان، وهكذا. وفي بعض الأديان، كالهندوسية، والدارمية عموماً، تكون هناك أكثر من نهاية، وأكثر من دورة كونية.

2-2- المكونات الثانوية للدين:

المكونات الثانوية للدين ليست طارئة على الدين؛ بل ربّما شكّلت الجانب الواقعي المُعاش الاجتماعي من الدين، فهي تمثّل الدين، وهو يخوض بين الناس في حياتهم اليومية، فقد أخذت دوراً مهماً واقعياً، وتشكّلت وفق ظروف اجتماعية وسياسية متشابكة، وهي التي تمثّل حقيقة كلّ دين، وهو في حالة التطبيق على الأرض.

1) الأخلاق والشرائع:

الحضارات، والعلوم، والفلسفات تفرزُ منظوماتها الأخلاقية، لكنّ ما يميّز أخلاق الأديان أنّها تتمتّع بشعبية هائلة؛ فالدين من أوّل أشكاله السحرية، إلى أرقى أشكاله السماوية، يضع مجموعة من الأوامر، والنواهي، والأعراف الاجتماعية، التي تنظم الحياة الاجتماعية، ويربطها بالمقدس سلباً أو إيجاباً، ولذلك أخذت الأخلاق طابع الإلزام والقوة.

على أنّ برغسون، في كتابه (**منبعا الأخلاق والدين**) يُرجِعُ الأخلاق والدين إلى قوّة بيولوجية غريزية في الإنسان، حيث يرى «أنّ الطبيعة، حين أوجدت النوع الإنساني أثناء التطوّر، أرادته اجتماعياً كما أرادت مجتمعات النمل والنحل، ولكنّ العقل كان موجوداً، فكان لا بدّ أن يُوكَل

صوت الحياة الاجتماعية إلى آلية شبه عاقلة؛ فهي عاقلة، من حيث إنّ كلّ جزء من أجزائها يمكن أن يعدّل بالعقل، ولكنّها، مع ذلك، غريزية من حيث إنّ الإنسان، ما دام إنساناً، لا يستطيع أن يرفض مجموع هذه الأجزاء، وينبذ كلّ آلية محافظة... وهكذا تخلّت الغريزة عن مكانها مؤقتاً لمجموعة من العادات» (برجسون: 1971م: 63).

على أنّ الأخلاق والدين معاً يمكن وضعهما في الإطار الميتافيزيقي، وليس البيولوجي الذي يراه برغسون، وهكذا كان قد فعل إيمانويل كانط، عندما عزل الأخلاق عن مستواها الشعبي، وردّها إلى مستوى ميتافيزيقي، حيث وجد «أنّ ميتافيزيقا الأخلاق هذه المعزولة عزلاً تاماً، والتي لا تختلط بالأنتربولوجيا، ولا باللاهوت، لا بالطبيعة، ولا بمعرفة الأشياء الخارجة عن التجربة، وأقلّ من ذلك أنّ الكيفيات الخفية (التي يمكننا أن ندعوها هيبرفيزك) ليست هي، فحسب، الجوهر اللازم لكلّ معرفة نظرية بواجبات محدّدة بيقين؛ بل هي، كذلك، الأمر الضروري الذي له أعلى أهمية للإنجاز الفعال لما تقتضي به هذه الواجبات، وذلك لأنّ تمثل الواجب، وبوجه عام القانون الأخلاقي، حين يكون خاصاً، وغير ممتزج بأية إضافة غريبة لحوافز حسية، له على القلب الإنساني، بطريق العقل وحده، نفوذ أقوى بكثير من نفوذ الدوافع الأخرى» (كانط: 1970م: 88-89).

أمّا في المجتمعات الأفريقية، فتظهر الأخلاق جزءاً مرتبطاً بالدين. إنّ فكرة الإله، «لدى شعب البانتو، فكرة ميتافيزيقية، وليست أخلاقية؛ لأنّ الله هو الخالق، ولكنّه ليس القاضي. والألم لا يتأتّى عنه، وإنما عن سلوكنا، عن التعاويذ التي يصنعها لنا الحساد، من غضب الأجداد غير الراضين عنا، من عمل السحرة العجائبيين، أو السحرة الأشرار، الذين يستحوذون على قوتنا الحيوية، أو يضعفونها، أو يدمرونها» (فرويليش 1988م: 107)، وهذا يعني أنّ ارتباط الأخلاق بالدين قد تدرّج من صور أولية بسيطة إلى صور أعلى.

أمّا الشرائع، التي هي قوانين الأخلاق الاجتماعية والدينية، فقد كان ارتباطها بالدين واضحاً. ويتمثّل ذلك في ارتباط أقدم الشرائع المدوّنة بالآلهة، فالإله شمش هو الذي سلّم حمورابي شريعته المستندة على موازنة بين حقوق الإنسان وواجباته تجاه الإله والمجتمع. ومن المؤكّد أنّ الشرائع كانت شفاهية في المجتمعات البدائية، ومجتمعات ما قبل التاريخ، وكانت على شكل أعراف متوارثة. كان الدين هو الذي يحتويها، وينظمها، وربما كانت الشرائع لاحقة للأخلاق، ولذلك تدرّج ظهورها وارتباطها بالدين بصورة لاحقة، أيضاً، للأخلاق، «ومن ناحية أخرى، ارتبطت الأخلاق تقليدياً بالتشريع؛ فالشرائع ليست إلا جزءاً من الأخلاق العامة، وقد تمّ تأييده بالعقوبات، التي تفرضها السلطة السياسية، وأوّل القواعد التشريعية لم تكن سوى قواعد أخلاقية بدت ذات قيمة استثنائية لنظام الجماعة، فجرى دعمها بالقوانين، التي تضمن

إلزام الأفراد بها. فالسرقة، مثلاً، تبقى مسألة من مسائل الأخلاق العامة، التي تجد مؤيداتها في الروادع الذاتية، إلى أن تؤيّد بعقوبة تفرضها الجماعة، عندما تتحوّل إلى قضية تشريعية على الرغم من استمرار انتمائها إلى المجال الأخلاقي» (السواح: 1994م: 80).

2) السير المقدسة:

تؤدي السّير المقدسة لمؤسسي الأديان، من أنبياء، وكهنة، ورجال دين كبار، ومن أولياء، وقديسين، دوراً مهماً يعادل، أو يقابل ما تؤديه الأسطورة في المكونات الرئيسة لكلّ دين، حيث تكون هذه السّير مصدر إلهام للمؤمنين.

وقد أصبحت السير المقدسة أقوى متناً وتأثيراً من الأساطير مع الأديان التوحيدية بشكل خاص، حيث انحسرت الأساطير، نسبياً، عن الله الواحد، وذهبت نحو العالم الآخر، وعالم ما بعد الموت، والملائكة من جهة السماء، أمّا على الأرض، فقد مسّت شحنة الأساطير السير المقدسة، وصرنا نتعرّف معجزات الأنبياء والقديسين.

وكان هناك، أحياناً، تماسٌّ بين السماء والأرض في هذه السير؛ مثل قصص صعود الأنبياء إلى السماء صلباً، أو معرفةً، أو انتخاباً لهم. وهناك تماسات أخرى تتعلقُ بالأمكنة والأزمنة القدسية لها سيرها هي الأخرى.

ما نريد قوله أنّ السير المقدسة كانت غذاء المؤمنين الفكري والروحي، ولاسيّما عند البسطاء منهم، حيث توضّح هذه السير المعجزات، وتكاد بعض الكتب المقدسة تكون سيراً لمؤسسيها؛ مثل سيرة المسيح في الأناجيل، فالأناجيل، في أغلبها، سيرةُ وأقوالُ المسيح. وحتى العهد القديم (التناخ) هو عبارة عن سيرة مقدسة لـ: (بني إسرائيل)، وأنبيائهم، وكتبتهم. وكذلك سيرة بوذا، وغيرها.

ولذلك نرى أنّ السير المقدسة هي الركن الأول من أركان المكوّنات الثانوية لأيّ دين؛ لأنّها قدر تسجيلها لسيرة أشخاص محدّدين؛ ترفع منهم إلى المستوى القدسي. وتكون السيرة، عادةً، أهمّ من البحث في صدقها، أو كذبها، عند المؤمنين، لأنها عماد تقواهم؛ بل إنّ السير المقدسة هي مركز أيّ دين، وهو داخل المجتمع والتاريخ، مع تلامسات قدسية، هنا وهناك، تستوجب إعادة صياغة الحقيقة، أو انتحال سيرٍ أخرى من شعوب أخرى، وإعادة سردها، ووضعها في متن ذلك الدين.

3) الجماعة الدينية (Religion Commnity):

الجماعة الدينية هي المجتمع، أو المجتمعات، التي تنضوي تحت راية هذا الدين، أو ذاك، تسمى في المسيحية (الكنيسة)، وتسمّى في الإسلام (الأمة)، أو (الملّة)، أو (العالم

الإسلامي)، والجماعة مصطلح واسع بمبناه العلمي، وليس الديني فحسب، فهو يجمع معتنقي الدين بما تجمعهم من عوامل التاريخ، والثقافة المشتركة.

وفي الأديان الكبيرة، وذات التاريخ الطويل، لا توجد جماعة دينية واحدة متجانسة؛ بل توجد فيها عادة الطوائف والمذاهب والجماعات الدينية، ويمكن أن تكون هذه الجماعات قد ظهرت بفعل عوامل سياسية، أو اجتماعية، أو ثقافية.

الطائفة (Sect) هي الجماعة السياسية، أو الدينية، التي تتكوّن بخصوصيّتها المختلفة عن الجماعة الكبيرة، التي نشأت منذ ظهور الجماعة الدينية.

النِّحلة (Cult)، وهي جماعة دينية صغيرة مستقلة العقائد الأساسية للجماعة الكبيرة، وتتّجه نحو نوع من الانفصال عنها.

المذهب (Doctrine)، وهو اجتهاد خاص في العقيدة، أو الفقه، تتبعه جماعة معينة، دون أن تنفصل عن الجماعة الكبيرة.

ولأنّ الأديان حالةٌ في مجتمعات تخضع للتغيير والتطوّر، وتتأثّر بالعوائل الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، بشكل متواصل، يجعلها هذا الأمر حاويةً الطوائف، والنحل، والمذاهب، فهي مظاهر تطوّر الدين، وليس مظاهر اختلافات وتناحرات.

عانت الأديان من ظاهرة الانقسام والتشظي، وربما الاندثار، بسبب عدم قدرتها على استيعاب التنوع الطائفي، والنِّحلي، والمذهبي داخلها.

لا شكّ في أنّ دراسة الجماعات، وانقساماتها، تتطلّب علماً حيادياً كـ: (علم الأديان) يكون قادراً على النظر في أسباب ونتائج هذه الانقسامات، ويُعدّ الأمر طبيعياً، لكنّ أغلب الدراسات الدينية فشلت في فهم واستيعاب فكرة الجماعة، وأقسامها.

تستعين الطوائف وغيرها، في إثبات صحتها، بـ: (المنطق، والبلاغة، والأدلة العملية)، وتعبّر الطائفة عن مبادئها بـ: (الدعاية، الإغواء، التقاليد... إلخ).

4) الباطنية (Esotericism):

تشير الباطنية (الروحانيات) إلى الآراء والمعتقدات الباطنية، التي تنفّذها وتفهمها مجموعات صغيرة من العارفين بها، وهم قلّة نادرة، لكنّ هناك الكثير من الأتباع لها؛ والكلمة مشتقة من (Esoteros)، وهي كلمة إغريقية تعني (داخل، باطن).

ومن الحركات، التي توضع ضمن الباطنية:

1- الخيمياء (Alchemy).

2- أنثربوصوفيا (الحكمة الإنسانية) (Anthroposophy).

3- علم التنجيم (Astrology).

4- التصوّف (Mysticism).

5- الطريق الرابع (The fourth way).

6- التانترا (Tantra).

7- الماسونية (Freemasonry).

8- الغنوصية (Gnosticism).

9- فاماشارا (Vamachara).

10- ماهافيدا (Mahavida).

11- الهرمسية (Hermetism).

12- الكبالا (Kabbalah).

13- السحر (Magic).

14- المسمرية (Mesmerism).

15- الأفلاطونية الحديثة (Neoplatonism).

16- علم الأرقام (Numerology).

17- البرنالية (Perennialism).

18- الصليب الوردي (Rosicrucianism).

19- العلموية (سنتالوجي/ Scientology).

20- السويدنبرغية (Swedenborgianism).

21- الروحانية (Spiritualism).

22- التاوية (Taoism).

23- الثيوصوفيا (الحكمة الإلهية) (Theosophy).

ما يجمع الباطنية أنّها تحاول اكتشاف المعاني الخفية في الظواهر الروحية، وتسعى لتفسير رمزي للنصوص المقدسة، وفهم فلسفي ديني للعالم يعتمد على التأويل.

ومثلما يفرّق الدين بين المجالين (المقدس) و(المدنس)، تفرق الباطنية بين المجالين (الباطن) و(الظاهر)؛ حيث الباطن هو المقدّس. أما الظاهر، فهو المدنّس الذي يجب تجاوزه.

ظهر مصطلح (علم الباطن)، لأوّل مرّة، باللغة الإنجليزية، في حدود (1660م)، في كتاب لتوماس ستانلي بعنوان (**تاريخ الفلسفة**)، حين وصف الفيثاغوريين، وقسمهم إلى مرتبتين؛

الأولى هي (الظاهر)، وهم الذين تحت التدريب، والثانية (الباطن)، وهم الذين ينتمون إلى الدائرة الداخلية الخاصة؛ أي: العارفين.

أمّا مصطلح (علم الباطن) (Esoterism)، فقد صاغه، لأوّل مرة، جاك ماتر (Jacques Matter)، في عام (1828م)، وسُجل رسمياً في (1835م). أما الذي أشاع استعماله، فهو إلفاس ليفي (Eliphas Levi) في (1850م). أما في اللغة الإنجليزية، فقد أشاعه الثيوصوفي ألفرد سنيت (Alfred Sinnett)[1]. في التراث العربي الإسلامي، ظهر هذا المصطلح مع نشوء علم الملل والنحل، وعرّفه الشهرستاني في كتابه عن الملل والنحل، وقال، تحت عنوان الباطنية: «وإنّما لزمهم هذا اللقب لحكمهم بأنّ لكلّ ظاهر باطناً، ولكلّ تنزيل تأويلاً، ولهم ألقاب كثيرة سوى هذه على لسان قوم بالعراق يُسمَّون: الباطنية، والقرامطة، والمزدكية، وبخراسان: التعليمية، والملحدة، وهم يقولون نحن (إسماعيليين)؛ لأننا تميزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم، وهذا الشخص، ثم إنّ الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنّفوا كتبهم على ذلك المنهاج» (الشهرستاني: 1992م: 201-203).

وقد وردت الباطنية في نصوص سابقة على الشهرستاني، وبذلك يكون الإسلاميون قد وضعوا المصطلح في حدود (1000م)؛ أي: قبل توماس ستانلي بأكثر من سبعة قرون.

3- نظريات نشوء الدين:

طرحت المناهج الحديثة مجموعة من النظريات، التي بحثت في نشوء الأديان، وقد تعدّدت وتفرعت هذه النظريات، ولكننا يمكن أن نحصرها إجمالاً بما يأتي:

3-1- النظرية الأنتربولوجية:

وضع الأنتربولوجيون تصوّراتهم عن الدين ونشوئه، من خلال مراقبتهم للمجتمعات البدائية، وأكثر النظريات الأنتربولوجية قدماً نظرية هربرت سبنسر، الذي رأى «أن البشرية قد مرّت، في مراحلها الأولى، بزمن لم تعرف، خلاله، الدين بالتكوّن، عندما أخذت الجماعات البشرية بتقديس أرواح زعمائها الراحلين، وتحوّلت أرواح هؤلاء الأسلاف المبجلين تدريجياً إلى آلهة تمركز الدين حولها، وابتدأ بها» (السواح: 1994م: 313).

لكنّ تايلور طوّر هذه النظرية، وأدخل فكرة الأرواحية في كتابه (**الثقافة البدائية**)، عام (1871م)، ورأى أنّ الإنسان القديم كان يتأمّل في حياته، وكان الحلم مصدر اعتقاده بوجود أرواح تحلّ في كلّ شيء، ولم يستطع الإنسان البدائي عزل الأحياء عن الحياة الجامدة، ومن ثَمّ

---

(1) https://en.wikipedia.org/wiki/esotericism تاريخ الاقتباس 2/ 3/ 2013م.

عزل وجود الروح عنهم. وكان هذا الإنسان. وعندما يحلم بإنسان ميت، فإنّه يفسّر ذلك بأنّ روح الميت زارته في نومه، وعندما يحلم بأنّه ذهب إلى مكان بعيد، كان يفسّر ذلك بأنّ روحه تحرّكت أثناء نومه، وذهبت إلى هذا المكان البعيد.

وقد قام العالم روبرت ماريت (R. Marett) بتطوير النظرية الأرواحية، وأضاف إليها فكرة، أو قوة المانا، «فقد حار الإنسان القديم في أمر بعض الأشياء الطبيعية غير الاعتيادية، أو من أمر السلوك غير الاعتيادي، الذي اقتفته بعض الموجودات الطبيعية، كالزلازل، والبراكين، والأنهار؛ إذ اعتقد أنّ لهذه الموجودات قوة طبيعية خارقة شبيهة بقوة مانا (Mana)، التي اعتقدت بها الشعوب البدائية، التي تسكن جزر المحيطات. فالمانا -حسب معتقدات أبناء هذه الشعوب- لها قوة سحرية تختلف عن القوة الطبيعية، التي عرفها الإنسان، وهذه القوّة السحرية هي مصدر الخير، أو الشر، لذا من المستحسن السيطرة عليها، وتسخيرها لصالح الإنسان» (ميشيل: 1980م: 24).

أمّا فريزر، فقد عالج السحر، والعلم، والدين، وقام، خلافاً لما فعله تايلور، بربط السحر بالدين، ورأى «أنّ المعتقدات السحرية سبقت، في الظهور، المعتقدات الدينية، ويستطيع المرء أن يقول إنه كان أكثر عناية من (تايلور) في الجانب التطبيقي للعلم غير الشرعي، كما يدعوه هو نفسه. وحين رسم فريزر صورة لماضي الإنسان، الذي يصعب تصوره، ذهب إلى أنّ الإنسان حاول إيجاد طريقة يسيطر بها على بيئته، فظنّ أنّ تلك السيطرة تتمّ له بتطبيق مبادئ المعتقدات السحرية» (مير: 1983م: 241).

لقد دارت آراء الأنتربولوجيين حول ثلاثة معتقدات بدائية شكّلت الجذور الأولى للدين عند الإنسان، وهي (الفتيشية، والأرواحية، والطوطمية). وقد دخلت العبادات البدائية الأولى، مثل عبادة الحيوان، والجماجم، والأجداد، والموتى، والأضاحي البشرية والحيوانية، في ثنايا هذه المعتقدات، وشكّلت بدايات الدين، وأولى عتباته.

3-2- النظرية الطبيعية:

يُعدّ ماكس مولر (Max Muller) أهمّ أركان المدرسة الطبيعية ونظريتها في نشوء الأديان، حيث يُرجِعُ مولر نشأة الدين إلى أفعال قوية مارستها الطبيعة على الإنسان، فأثارته، ويرى أنّ هناك مرحلتين في نشأة الدين: الأولى تكمن في التأمل، والعجب، والدهشة، التي دفعت الإنسان إلى التفكير في أنه محاطٌ بقوى مستقلة عن إرادته، والمرحلة الثانية هي التعبير عن هذا التفكير عن طريق اللغة، وقد عبّر الإنسان عن هذه الطبيعية وقواها في استخدامات لغوية كثيرة انفصلت عن التعبير المباشر بوساطة المجازات، ثمّ أصبحت هذه المجازات قائمة بذاتها، فتحوّلت إلى آلهة، لاسيّما مع تطوّر اللغة، وابتعادها عن مرحلة تكوّن تلك المجازات لغوياً،

وهكذا فرضت اللغة على الطبيعة عالماً خيالياً من الكائنات الروحية، التي أصبحت محرّكة للطبيعة، وجوهر المعتقد الديني.

أمّا العالم جيوفنس (Jevons)، فقد رأى «أنّ التأمل والنظر في الظواهر الطبيعية العادية لا يكفي لإثارة الفكرة الدينية، وإنّما الذي يثيرها هو الطبيعة الشاذة العنيفة. فهذه الحوادث الرهيبة تبعث الفزع والخوف في نفس الإنسان، وتجعله يستفسر عن مصدرها، فينسبها إلى قوة خفية غيبية، وهذه القوة الخفية هي التي تسير الألم، ولا بدّ من العمل على إرضائها بتقديم الهدايا والقرابين والأضاحي» (الخشاب: (د.ت): 122).

3-3- النظرية الاجتماعية:

يقف إميل دوركايم على رأس المدرسة الاجتماعية في تفسير نشوء الأديان، ويوجّه، في بادئ الأمر، نقداً للنظريتين الأرواحية والطبيعية اللغوية، فالأولى -كما يرى- تقيم الدين على أسس تهويمية، كالأحلام، والأرواح، والثانية تقيم الدين على أسس حسية فيزيقية تنتهي به إلى شبكة مجازية لغوية. والاثنتان تهربان بالدين عن حقيقته الاجتماعية، باعتباره جزءاً من الحياة الاجتماعية للإنسان، وقد أسهب دوركايم في دراسة (الطوطمية الاسترالية)، وكان الدين، بالنسبة إليه، «تعبيراً مجازياً عن المجتمع نفسه. وإذا أردنا دقّة أكثر، نقول: إنه تعبير مجازي عن ظروف الحياة، التي لا مفرّ منها في المجتمع» (مير: 1983م: 249).

ويستبعد دوركايم السحر من نشأة الدين، ويرى أنّه لا اجتماعي، ويجريه أشخاص، أو أفراد، لمنفعة، أو أذى غيرهم. أمّا الدين، فهو قوة اجتماعية يحافظ المشاركون فيها على أداء طقوسه اجتماعياً.

ويرى دوركايم أنّ الإنسان، عندما كان يشترك مع مجموعة من الناس في عبادة كائن معين، فهو إنما يعني، بذلك، عبادة ذلك المجتمع، الذي ينتمي إليه، ويلخص لويس مير نظرية دوركايم بعبارة (الله هو المجتمع في نظر دوركايم).

لقد قدمت الطقوس وإجراءات التحريم (التابو) مهاداً اجتماعياً لنشوء الأديان، فقد قدمت الحياة الاجتماعية مادة أولية أساسية لنشوء الأديان، ودليله على ذلك أنّه ليس هناك أديان فردية، ولذلك ظهرت الأديان مع ظهور المجتمعات.

3-4- النظرية العاطفية:

تتعارض هذه النظرية مع سابقاتها، ولا تعزو نشأة الدين إلى الأرواح، أو الطبيعة، أو المجتمع؛ بل إلى العاطفة. ويرى أنصار هذه النظرية أنّ هناك عاطفتين أساسيتين وراء نشوء الدين، هما: الخوف، والطمع، «وبما أنّ أقصى مخاوف الإنسان خوفه من الموت، وأقصى طمعه هو

الاستمرار والخلود بعد الممات، فإنّ هاتين العاطفتين تتعاونان على صياغة معتقد يقسم الإنسان إلى كيانين: واحد مادي، وآخر روحاني. فإذا كان الموت -لا بدّ- مدركاً كيانه المادي، كما تعلمنا الخبرة اليومية، فإنّ الكيان الروحاني سوف يجتاز واقعة الموت، ويترك سكنه المؤقت، الذي آل إلى التلف، إلى مستوى آخر للوجود يتمتع بالحياة الأبدية» (السواح: 1994م: 318).

ويحيل مالينوفسكي نشوء الدين والسحر إلى الاحتياجات العاطفية، ويرى أنّها طريق الإنسان لمواجهة الحالات، التي لا يستطيع السيطرة عليها، و«يرى مالينوفسكي أنّ الشعائر الدينية تحقق أغراضها بالمشاعر التي تخلقها، ولذا فهو ليس ببعيد عمّا قال (دوركايم)، على الرغم من أنّه كان يفكر، بصورة رئيسة، في مشاعر الثقة والأمل. في حين أنّ دوركايم كان يقصد مشاعر المسؤولية الجمعية، ويشبع الدين، بالنسبة إلى مالينوفسكي، ما يسميه هو (احتياجات الدمج) للإنسان في المجتمع» (مير: 1983م: 251).

لقد وضعت النظرية العاطفية تفسيراً خاصاً بالدين جعلت منه نتاجاً ثانوياً لعاطفة الخوف من الموت، وعاطفة الطمع في الخلود... ورأت أنّ ظهور الآلهة كان نوعاً من أنواع الخلاص، الذي ابتكره الإنسان لكي يشير به إلى فكرة الخلود أثناء الحياة، ويضمن به فكرة البقاء بعد الموت، من خلال رضا الآلهة ومساعدتها.

3-5- النظرية الفلسفية:

طرحت الفلسفة، منذا بداياتها، تصوّراتها عن الدين، ونشأته... لكن أوضح نظرية فلسفية حول نشوء الدين، تلك التي قال بها الفيلسوف الألماني هيغل، حيث يرى، ضمن مفهومه الجدلي، أنّ الدين يقع ضمن جدل الروح المطلق، الذي هو نتاج للصراع بين الروح الذاتي، والروح الموضوعي. والروح المطلق هو الروح الحرّ اللامتناهي تماماً، الذي ظهر عند الإنسان في ثلاث مراحل هي: الفن، الدين، الفلسفة. وهكذا، فإن الفنّ، بوصفه المرحلة الأولى، هو «أدنى الصور التي يدرك فيها الخالد الأزلي، وأقلّها اكتمالاً. أمّا الصورة، التي يتشكّل فيها الدين، فهي تأتي في مرحلة أعلى تالية. لكنّ الفلسفة هي وحدها الصورة التامة المكتملة لإدراك المطلق. وفضلاً عن ذلك، ما دام جوهر هذه المراحل كلها ليس إلا شيئاً واحداً، فحسب، فإنّ علوّها النسبي، أو انخفاضها النسبي، إنّما يرجع، في النهاية، إلى الصورة. فالدين يتضمّن الحقيقة الأساسية التي تتضمنها الفلسفة، لكنّه يعبّر عنها على نحو أدنى من تعبير الفلسفة» (ستيس: 1983م: 129-130).

ويرى هيغل أنّ الدين مرّ بثلاث مراحل كبرى؛ هي: الديانة الطبيعية، الديانة الفردية الروحية، الديانة المطلقة أو المسيحية.

أما الديانة الطبيعية، فتدلّ على الجوهر، أو القوة، التي تشمل الديانة المباشرة، أو السحر، ثم الديانة الجوهرية، حيث يتمّ تصوّر إله على أنّه جوهر، ويعبّر عن هذا بمذهب وحدة الوجود، أو الألوهية الشاملة التي تمثلت بثلاث مراحل هي: الديانة الصينية، والهندوسية، والبوذية. وتنتقل فكرة الجوهر إلى فكرة الروح خلال ثلاث ديانات أخرى هي (الزرادشتية، والسورية، والمصرية).

أما الديانة الفردية الروحية، فتضمّ ثلاث ديانات هي: اليهودية، واليونانية، والرومانية، ثمّ تأتي الديانة المطلقة، التي هي المسيحية (عند هيغل)، وحيث يكشف الإله عن نفسه تماماً. ويرى هيغل أنّ الدين نشأ عندما كان العقل وحده أمام الطبيعة، حيث كان لا يزال أقل من الروح، ولم يكن باستطاعته السيطرة على الطبيعة، ولم يكن هذا العقل يفصل بين ما هو كلي (الله)، وما هو جزئي (الإنسان)، ولذلك، فقد تمثّل، أولاً، في صورة السحر، «التي تقوم على الوحدة المباشرة بين الكلي والجزئي، أعني الوحدة التي تظهر تمايزَ أو توسُّطَ الجانبين، ولأنّه يقوم على هذه الوحدة المباشرة، فهو يُسمَّى الدين المباشر» (ستيس: 1983م: 179).

ويظهر جدل هيغل واضحاً في ثلاثيّاته هذه، وعلى الرغم من انتماء نظريّته في نشوء الدين وتاريخه إلى الفلسفة والتأمل العقلي، إلا أنها احتفظت بالكثير من العناصر العلمية، على الرغم من عيوبها الواضحة في فقر معلوماتها عن الأديان، وفي تحيزها الإيديولوجي للدين المسيحي.

وهناك فلاسفة كبار آخرون ناقشوا نشأة الدين سبقوا هيغل، أو ظهروا بعده، إلا أننا آثرنا الوقوف عند هيغل لِما في نظريّته من شمولٍ تضمّن جهود سابقيه، وأثرٍ طغى على لاحقيه.

3-6- النظرية النفسية:

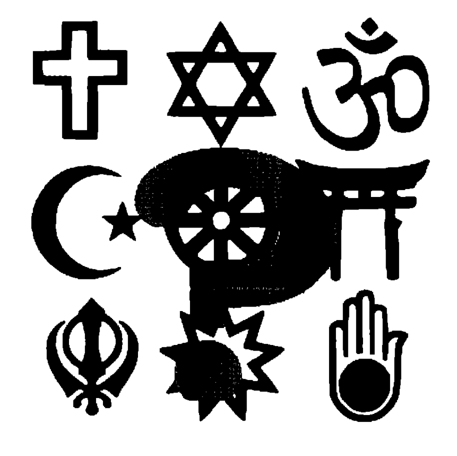
يقف فرويد على رأس من نظّروا لنشأة الدين نفسياً، وقد قارن بين الدين والطفولة، «فالمعتقدات الدينية القائمة، اليوم، تحمل معها طابع الأزمان الأولى، التي أنتجتها، عندما كانت الحضارة طفلاً يحبو، وهو يرى أنّ العزاء، الذي تجلبه لا يستحقّ الثقة، فالدين، والحالة هذه، هو مرحلة في تطوّر الحضارة ينبغي تجاوزها، مثلما يتجاوز الفرد أحوال الطفولة العصابية في طريقه نحو النضج. وبتعبير آخر، إنّ الدين ظاهرة عصابية على المستوى العام تُعادل الظاهرة العصابية على المستوى الخاص. إنّه نوع من العصاب الاستحواذي، الذي يصيب الجماعة» (السواح: 1994م: 326).

ويحاول فرويد أن يربط بين كلّ عناصر الطفولة الجنسية، وبين العناصر الدينية، باعتبار أن الاثنين يقعان في الماضي، فالدين هو الماضي الجماعي للبشرية، والطفولة هي الماضي الفردي للنوع الإنساني.

❊ ❊ ❊

الفصل الثاني
علم الأديان

1- تعريف علم الأديان:



ظهر مصطلح (علم الأديان)، لأوّل مرة، ترجمةً حرفية لكلمة ألمانية هي: (Religions wissenschaft)، التي استعملها ماكس مولر، عام (1868م)، عنواناً لكتابه، وكانت تعني حرفياً (الدراسة العلمية للأديان)، ثمّ استعملها الفرنسي إميل بورنوف (E. Burnouf) في فرنسا، عام (1870م)، اسماً لكتاب ألّفه في باريس؛ ليصف به مجموعة متفرّقة من العناصر الخاصة بدراسة الأديان، ويدعوها (علم الأديان)، وكان اسم كتابه هذا (**La Science des religions**).

لم يكن، قبل ذلك الوقت، علمٌ يمكن أن يُشار إليه باسم (علم الأديان)، أو (علم الدين)؛ لأنّ الأمر كان سيبدو متناقضاً، فالصراع بين العلم والدين أخذ بعداً واضحاً، منذ عصر النهضة في الغرب، فكيف يمكن جمعهما في مصطلح واحد؟

ويبدو أنّ ثورة العلوم الإنسانية القائمة على الفحص العلمي الدقيق، كانت قد دقّت أجراسها بقوّة، منذ بداية القرن التاسع عشر، وتصاعدت عاليةً في القرن العشرين. وأصبح يُنظَر إلى الدين كنشاط إنساني يمكن التعرّف إليه. أمّا الجانب الغيبي، فليس من اختصاص هذا العلم؛ لأنه كان ينظر إلى كلّ الأديان على أنها مرتبطة بالإنسان، أولاً وأخيراً، فهو نتاج الإنسان، ويمكن فحصه، مثل بقية الحقول التي أنتجها الإنسان في حقول الأدب، والسياسة، والاجتماع، والنفس، واللغة، وغيرها.

سنعرضُ، في الفصل الثاني، سرداً تاريخياً لنموّ (الدراسات الدينية)، وتطوّرها من النزعة الاعتقادية الإيديولوجية المعيارية إلى النزعة العلمية الإبستمولوجية المختبرية، والحقيقة أنّ (الدراسات الدينية) لم تتحوّل إلى (علم الأديان)، إلّا مع حلول القرن العشرين. لقد كانت هذه الدراسات الدينية مجرّد نقد عام للأديان في العصر القديم، أو في العصر الوسيط، فقد ظهرت النزعة الاعتقادية بقوّة، ولاسيما بين مفكري الديانات الموحدة الثلاث، من يهود، ومسيحيين، ومسلمين، وكانت تعتمد على الإيمان. وبذلك فهي لا تنتمي إلى علم الأديان بشيء. حتى في العصر الحديث لم تظهر الدراسات الدينية العلمية المنحى إلّا قليلاً من قبل بعض المفكرين والفلاسفة المتنورين. وعرفنا كيف أنّ مصطلح علم الأديان ظهر، لأوّل مرة، عام (1868م)، ولكنّ علم الأديان لم يبدأ بالتأسّس والتكون، إلّا مع بداية القرن العشرين، وما زال هذا العلم غير مكتمل البنيان، تسنده المحاولات الجادة والكبيرة من المفكرين الغربيين بشكل خاص.

والآن، ما هو علم الأديان (Religions Science)؟

يرى عالم الأديان الهولندي فان در ليو (Van der Leeuw) «أن ما هو موضوع في نظر الدين يصبح هو المحمول في دراسة علم الأديان، فالله هو الذي يعملُ في نظر الدين، بالنسبة إلى الإنسان. أما العلم، فإنه لا يعرف إلّا عمل الإنسان بالنسبة إلى الله، وإنّ العلم ليعجز عن الكلام عن عمل الله» (العوّا: 1977م: 11).

وهذا يعني أنّ علم الأديان علم دراسة علاقة الإنسان بالمقدّس، وما ينتج عن ذلك من تراث شفاهي، أو مكتوب، أو معمول؛ إذ يدرس العلم هذا التراث، ويصل، من خلاله، إلى وصف وتفسير الشعور الديني.

أمّا إي. رويستون بيك (E. Roystone Pike)، فيعرّف تاريخ الأديان بقوله إنّه «دراسة علمية وموضوعية تتناول ديانات العالم الماضية والحاضرة. وهذه الدراسة تتوخى دراسة الديانات في ذاتها، واكتشاف ما يقوم بينها من نقاط تشابه واختلاف، واستخلاص مفهوم الدين بوجه عام، عبر ذلك، وإيضاح السمات المميزة للشعور الديني. وعلى هذا، إن (علم الأديان) مبحث وسط يقف بين التاريخ من جهة، وبين علم النفس، وعلم الاجتماع من جهة أخرى» (العوّا: 1977م: 61).

ويرى ميشيل مسلان (Michel Meslin) أنّ علم الأديان خاضع لتاريخ الأديان، ويدعو إلى أن يكون علم الأديان أبعد من ذلك بكثير؛ لأنّ تعريف الدين يتضمّن وقائع متباينة جداً؛ لذلك يجب الانطلاق من التجربة الإنسانية، ويرى أنّ علم الأديان «يقبع عند ملتقى مباحث شتّى من تاريخ، وظواهرية، وعلم نفس، وعلم اجتماع، موظفاً مناهجها، وتصنيفاتها، وأصالته النوعية أمامها. فإذا ما كانت مهمّته تتجاوز الأحكام المتعلقة بتطوّرات العقل الإنساني، بخصوص حيازة الحقيقة الميتافيزيقية، أو اللاهوتية، فإنّه يرنو إلى تجاوز المعطى الاختياري للوقائع الدينية،

بقصد بلوغ الفهم الداخلي للمقدّس المعاش، فدوره يتجاوز مختلف النظم الدينية المعروفة إلى البنى الأساسية، من طقوس، وأساطير، وعقائد، ورموز، لبلوغ تحليل المحتويات المُعاشة ذاتياً من طرف الإنسان المتدين» (مسلان: 2009م: 19-20).

ويرى مسلان أنّ معنى المقدّس يُستجلى، ويقوّى، ويُغنى، ويصير إدراكه أفضل بالمسعى المتعدّد لعلم الأديان، بفضل التقدير، الذي يوليه هذا الأخير للإبداعات والمفاهيم الدينية البشرية. فعلم الأديان ينتهي، حقيقةً، إلى فهم أكثر حداثةً وإحاطة لما يقدمه كلّ دينٍ لأتباعه، باحثاً، قبل كلّ شيء، عن التقاط معاني اللغات الدينية، ومفادها العميق بغية فهم أوضح. فهو يحلّل، ويقارن، ويوضح، ويسبر الأغوار، محاولاً أن يتفكّر في الأمر بطريقةٍ تعليليةٍ صارمةٍ توصل إلى توليف، عابراً من مستوى اختبار المقدّس المُعاش إلى مستوى فهمه، في مسعى لأن يبدّل -بحسب العبارة البليغة لجون باروزي- ما هو معطىً ظاهرياً بما هو معطى فعلاً (مسلان: 2009م: 21).

ويرى جون باروزي (J. Baruzi) «أنّ تاريخ الأديان دراسة علمية موضوعية تتناول أديان العالم المختلفة، الغابرة والحاضرة، غرضها دراسة هذه الأديان، أولاً، والعمل، ثانياً، على كشف ما بينها من تشابه وتباين بغية الوصول إلى دراسة الدين بذاته؛ أي: مميزات العاطفة الدينية» (العوّا: 1977م: 12).

2- ضرورة علم الأديان:

علم الأديان هو أحد العلوم الإنسانية المعنيّة بدراسة الأديان دراسةً علميةً، وفق مناهج البحث، التي وفّرتها العلوم الإنسانية ومناهجها، فهو يشبه علم الاجتماع، الذي يدرس المجتمع، ويشبه علم الأنتربولوجيا، الذي يدرس بقايا الإنسان وثقافته، وهو يشبه علم الاقتصاد، الذي يدرس حركة المال، والبضائع، والنظم الاقتصادية في التاريخ والعالم المعاصر... إلخ.

لا يمكن لعلم الأديان، ولا لأيّ علم آخر، أن يصل، تماماً، إلى معرفة جوهر أيّ دين، أو جوهر الأديان مجتمعةً، بسبب ما يحيط الشعور الديني من غموضٍ يتّصل بالنفس وأعماقها من جهة، وبالنظر إلى الكون وأعماقه من جهة أخرى، لكنّ علم الأديان يحاول أن يقترب من الظاهرة الدينية، وجوهر الأديان، بوسائل علمية، وفكرية، تجود بها طرق البحث العلمي في كلّ زمان. ونرى أنّ ضرورة علم الأديان تكمن فيما يأتي:

1- نقل دراسة الأديان من المسلّمات القدسية التسليمية، التي سادتها طيلة الزمن الماضي، إلى الفحص العلمي، والدراسة الأكاديمية، التي توجّهها مسلمات البحث العلمي في كلّ مجال.
2- فهم الظاهرة الدينية داخل التاريخ والواقع، وليس خارجهما، واعتبار الأديان مترابطة التواتر، والتشكل، ولها سياق تاريخي معروف يجب البحث عنه، والتحقيق فيه بدقّة.

3- الدين ظاهرة اجتماعية يفرضها وجود مجتمع إنساني في ظروف معينة، وتتطوّر وفق إطارات، وحاجات اجتماعية.

4- يعمل علم الأديان على النظر إلى كلّ الأديان باحترامٍ، كثقافة نوعية للمجتمعات البشرية كانت لها الأدوار الكبرى في صنع ثقافاته، وحضاراته على مدى التاريخ.

5- علم الأديان علمٌ حيادي، قدر الإمكان، ينبذ المواجهات الإيديولوجية، التي قد تعتري بعض علمائه، بسبب خلفياتهم الدينية، أو العرقية، أو الثقافية، أو السياسية، ويعمل على تعليل حيادي لكلّ الأديان، أو لدين واحد، مهما كانت النتائج المترتبة على ذلك، شرط ألّا تكون تلك النتائج إيديولوجية، أو تفضيلية.

6- على الرغم من أنّ منهج البحث العلمي هو الصورة العامة لطريقة علم الأديان في التحليل والرصد، لكنّ هناك خصوصيات للمراحل التاريخية، التي مرّت بها الأديان، تجعل هناك ضرورة لوجود خصوصيات بحثية لكلّ مرحلة؛ بل خصوصيات بحثية لكلّ دين من الأديان، شرط دقتها العلمية.

3- العلوم الداخلية المكوّنة لعلم الأديان وتصنيف الأديان:

3-1- العلوم الداخلية المكوّنة لعلم الأديان:

على ضوء ماذكرناه من المكونات الداخلية لكلّ دين، يمكننا تحديد علوم المكونات الرئيسة والثانوية، حيث يختص كلّ منها بمكوّن. وفيما يأتي هذا الجدول المبسّط لهذه العلوم، على أننا سنناقشها مفصلاً في فصل آخر من الكتاب:

علوم المكوّنات الأساسية		علوم المكوّنات الثانوية	
المكوّن	العلم الذي يدرسه	المكوّن	العلم الذي يدرسه
المعتقد	ثيولوجيا: علم اللاهوت	الأخلاق والشرائع	علم الأخلاق، علم الشريعة
الأسطورة	مِيثولوجيا: علم الأسطورة	السيرة المقدسة	علم السير المقدسة
الطقس	ليتورجيا: علم الطقس	الجماعة	علم المذاهب والطوائف
الأخرويات	إسكاتولوجيا	الباطنية	علم الباطن (إيسوترسزم)

3-2- تصنيف الأديان:

يخضع تصنيف الأديان لاعتبارات عديدة يمكن أن يدخل فيها الكثير من العوامل الأنتربولوجية، والجغرافية، والتاريخية، والعقائدية، وهناك طرق كثيرة لتصنيف الأديان يعوز

الكثير منها الدقة، والواقعية، والشمول. ونرى أنّ الأديان، بصورة عامة، تنقسم، من حيث طبيعتها الروحية، إلى ثلاثة أنماط، أو أنواع:

1) **الأديان البدائية**: وهي الأنواع البسيطة من الأديان، التي يقع أغلبها، في إطار الأديان، والعقائد السحرية، سواء ما كان منها قديماً أم معاصراً. وينتمي أغلبها إلى الأديان الفتيشية، والأرواحية، والطوطمية. وقد سبق أن ناقشنا بعض أسسها العقائديّة، على أنّ هناك تسمياتٍ كثيرة تُسمّى بها هذه الأديان حسب الأقوام المعتقدين بها. وتمتاز الأديان البدائية عامةً بأنها غير منزلة، ويدخل السحر في عناصرها (الحيني: 1971م: 7-9).

2) **أديان الشرق الأقصى**: وهي أديان تعتمد على جوهر إلهيّ لا يميل إلى التشخيص في الآلهة، أو الإله؛ بل هي تحمل الحدّ الأدنى من المعتقد الديني، وتشكّل هذه الأديان امتداداً للأديان البدائية، التي تعتمد على جوهر مقدس، ولكنّها تفوقها تطوراً في تركيبها العقائدي. ولا تؤدي الآلهة دوراً كبيراً في هذه الأديان؛ بل تتعايش الآلهة المشخّصة مع مفهوم المجال القدسي، الذي هو جوهر الأديان البدائية، حيث نرى أنّ (الآلهة المشخصة)، بما فيها الكائن الأعلى، ليست سوى مرحلة وسيطة، ودرجة يتّكئ عليها الإيمان الديني، في تطلّعه الدائم نحو المجال القدسي، وقوته المتبدية في عالم الناس، وهو الإيمان، الذي ترسخت أسسه، منذ أن انتصب الإنسان على قائمتين، وصنع الأدوات الحجرية (السواح 1994م: 228).

ويمكننا أن نحصي أديان الشرق الأقصى، ونصنفها إلى ما يأتي:

• **الأديان الصينية**: وهي الأديان، التي ظهرت في الصين، وأثّرت في محيطها، كاليابان، وكوريا، وهي حسب تسلسلها التاريخي:

أ- **الكونفوشيوسية**: وهي الديانة التي أسسها كونفوشيوس على أسس بسيطة، «فقد آثر كونفوشيوس صرف الأنظار عن الميتافيزيقيات، وخوارق الطبيعة، والغيبيات، وتوجيه الأذهان إلى مشكلات المجتمع البشري الجوهرية، والاهتمام بتنظيم الدولة، وكان إيمانه عارماً بنظام طبيعي خلقي، وكانت السماء لديه عناية ربانية هادية، الأمر الذي يقتضي من الإنسان أن يعمل وفق إرادتها، ويتأتى فهم هذه الإرادة بدراسة التاريخ» (شبل: 1968م: 72-73).

ب- **التاوية**: وهي الديانة التي أسسها لاوتسو على أساس أنّ التاو هو الطريق، أو المنهج الصحيح، ويقصد به الأخلاق البشرية، والسلوك الحق. ويرى لاوتسو هذا التاو كما يأتي: «ثمّة شيء لا صورة له، إلا أنّه كامل قائم، قبل أن تُوجد السموات والأرض. لا صوت له، ولا جوهر، موجود لا يتغير، يتخلّل كلّ شيء، إنّه منشأ جميع ما في الكون. لا نعرف اسمه، لكن نصطلح عليه بكلمة تاو، وكنيته: العظيم. يسلك التاو العظيم هذا الطريق أو ذاك، ويدين إليه

بوجوده الآلاف المؤلفة، لا حصر لمآثره. هو الرداء الذي يكسو ملايين الأشياء ويرقى بها» (شبل: 1968م: 216).

ج- الشنتو: وهي ديانة يابانية تعتمد على مبدأ الـ: (كامي)؛ أي: طريق المبدأ الأقدس الكلي. وهو كلّ ما يثير في النفس الرهبة والجلال، لما يتملكه من قوى غير عادية، وما يميّز الشنتو الموقف الحدسي، والاعتماد على الخبرة الدينية المباشرة، من دون المبادئ اللاهوتية المعقلنة. وأتباع هذه الديانة نادراً ما يطرحون أسئلة أنطولوجية تتعلق بالوجود؛ لأنهم يشعرون بحقيقة الكامي عن طريق التماس المباشر مع القدسي، والإدراك المرهف لما هو خفي وسري (السواح 1994م: 232).

• **الأديان الهندية (الدارمية)**: وهي الأديان، التي ظهرت في الهند، وانتشرت حولها وصولاً إلى الصين:

أ- الديانة الفيدية: وهي الديانة القائمة على أساس الأسفار المقدسة (كتب الفيدا)، وهي أربعة كتب (الرغفيدا، الياجورفيدا، الأتهارفافيدا، السامافيدا). وتُعَدُّ هذه الكتب الأربعة من تراث أقوام الهند الدرافيدية الأصلية، والأقوام الآرية، التي وفدت إليها عام (1500 ق.م)، «وتحتوي تلك الأسفار على المعتقدات، والآلهة، والهموم، والأناشيد، والسياسة، والصلوات، والأعراف، والتقاليد، والمهن، وردود الفعل إزاء الطبيعة... وهكذا، يمتزج، في كتب الفيدا (الفيدات)، السحر، والتجارب البشرية بالنظرات الدينية، والتراتيل، والسرد بالتحاليل، والمعارف العامة بالحكمة الشعبية، والآداب الاجتماعية» (زيعور: 1983م: 104). وقد كتبت هذه الأسفار بالسنسكريتية.

ب- الديانة البراهمانية: وهي الديانة الهندوسية الثانية، التي اعتمدت على أسفار وتعاليم لاحقة بعد الفيدا، وتتضمّن مجموعة من العقائد الخاصة هي (السمسارا)، وهي الدورة السببية الكبرى، والعالم الذي تتناسخ فيه أرواح الكائنات الحية، وأرواح الآلهة؛ (الكارما): وهو الفعل وتبعاته الأخلاقية، و(الدهارما): وهو السنة الكونية، و(الموكشا): وهو الانعتاق من الدورة السببية، (والبراهمن): وهو اللامتغير الأبدي، والقاع الكلي للوجود، و(الأتمان): وهو النفس المتجزئة، والنفس الكلية. وفي الديانتين الهندوسيتين (الفيدية والبراهمانية) لا يقوم جوهر الدين على الاعتقاد بوجود إله، أو عدمه، أو تعدد الآلهة؛ بل يقوم على أساس الإيمان بأنّ حياة الإنسان سلسلة من الأفعال التي تؤدي إلى نتائج، وهكذا.

ج- الديانة البوذية: «وهي الديانة التي بشّر بها جوتاما سدهارتا بوذا، وتؤكّد أربع حقائق نبيلة هي: (هناك معاناة. للمعاناة أسبابها، المعاناة يمكن القضاء عليها من خلال التخلّص من أسبابها، السبيل إلى القضاء على أسباب المعاناة هو اتباع الطريق الوسط الذي يشكّله الطريق ذو

الشعاب الثماني، وهي سلامة الرأي، وسلامة النية، وسلامة القول، وسلامة الفعل، وسلامة العيش، وسلامة الجهد، وسلامة الوعي، وسلامة التركيز). وتقوم الديانة البوذية على أسس أخلاقية راسخة، دون الرجوع إلى آلهة» (كولر: 1995م: 187- 201) .

د- **الديانة الجاينية**: وهي الديانة الثانية، بعد البوذية، التي لا تعتمد على إله، أو آلهة، والتي بشر بها المهافيرا، وتقوم تعاليم الجاينية على الإيمان المطلق بالإنسان سيّداً وحيداً لنفسه، وبقدرته على تحقيق الخلاص والانعتاق، دون معونة من أية علوية، أو تحتية. وعلى الرغم من اعتقاد الجاينية بوجود كائنات متفوّقة تدعى الآلهة، إلا أنّ هذه الكائنات خاضعة، مثل الإنسان، إلى دورة السمسارا (السواح: 1994م: 280).

وقد اعتمدت الجاينية على تعاليم أخلاقية متزمتة تدعو فيها الإنسان إلى الخلاص، الذي يأتي من المعرفة الداخلية، والسلوك القويم.

3) **أديان الآلهة**: وهي الأديان، التي عمّت العالم القديم، لاسيما مناطق الشرق الأدنى، والمناطق المحيطة بالبحر المتوسط في أوربة والشرق... وتقوم هذه الأديان، أساساً، على فكرة وجود إله، أو آلهة، تتمركز حولها العقيدة الدينية، ويصبح الدين بمثابة صيغة للتقرّب منها، أو للاتحاد بها.

ويمكننا أن نصنف هذه الأديان على أساس عدد الآلهة، التي تتمركز حولها كما يأتي:

أ- **الأديان متعدّدة الآلهة** (Polytheism): التي نشأت في الشرق الأدنى القديم، بعد العصر الحجري الحديث، ومع نشوء المدن، والحضارات الأولى. وتتضمّن الديانات السومرية، والمصرية، والبابلية، والكنعانية، والإغريقية، والرومانية... إلخ، ويعجّ البانثيون (مجمع الآلهة) بعدد كبير من الآلهة يختصّ كلّ منها بوظيفة، ويستمدّ أغلبها من الطبيعة.

ب- **الأديان التفريدية** (Henotheism): وهي الأديان الشرقية، التي رفعت منزلة إله معيّن من آلهتها المتعددة، وأسبغت عليه صفات كثيرة، معتبرة إياه الإله القومي لها، دون أن تلغي الآلهة الأخرى. مثال ذلك الديانة البابلية، التي أعطت مردوخ المكانة العليا في مقامه، ولكنها ظلّت تؤمن بوجود آلهة أخرى.

ج- **الأديان الثنوية** (Ditheism): وهي الأديان الفارسية، التي قامت على مبدأي النور والظلمة، وجعلت لكلّ منهما إلهاً، مثل الديانة الزرادشتية، التي آمنت بوجود أهورا مزدا إله النور، وأهريمان إله الظلام، وتصوّرت صراعاً بينهما، وغيرها من الديانات الفارسية، كالصرفانية، والمزدكية، والمثرائية.

د- **الأديان التوحيدية** (Monotheism): وهي الأديان التي آمنت بوجود إله واحد، وهذه الديانات تُسمّى: السماوية، أو الشمولية، وهي (اليهودية، المسيحية، الإسلام).

الباب الثاني

تاريخ علم الأديان 1

دراسة الأديان منذ الحضارات القديمة

حتى القرن التاسع عشر

الفصل الأول

التاريخ القديم
نقد الآلهة، الفلسفة تواجه الأديان



برومثيوس الذي تحدّى الآلهة، وسرق النار، وأعطاها للإنسان

1- الشرق الأدنى القديم:

كان السومريون بناةَ أوّل ديانة منظّمة تضمّ مكونات الدين الرئيسة والثانوية، لكنّنا، عند فحص العبادات الدينية في سومر، سنجد الدين السومري يسير في خطين متوازيين؛ الأول هو الخط الرسمي. الذي كان ملوك وأمراء سومر يحبذون تبنّيه بقوّة، مع الكهنة الرسميين. وهو عبادة الطاقم الإلهي الرسمي المكون من إنليل، أولاً، وآلهة المدن من أتباعه. وهو دين سلطوي ذكوري هوائي النزعة يتحكّم في قوى الطبيعة، من خلال معتقدات دينية سيادية النزعة.

أمّا الخط الثاني، فهو الخط الشعبي، الذي كان يعيش بين الناس، والذي يتبناه قلّة من رجال الدين المنبوذين، وهو عبادة الآلهة الشعبية، التي كان يقودها (دموزي) الإله الراعي، وما

نتج عنها من عبادة للإلهة (إنانا)، التي كانت محور أساطير الحب والجنس، وهو خطٌّ حسيٌّ ينغمس في روح الطبيعة المخصبة، ويناضل من أجل الخصب، والحب، والجنس، ويصبغ عقائده الروحية بهذا اللون.

كان الخطان يتعايشان، ويلتقيان، أحياناً، ولكنّهما يوجّهان اللوم والنقد إلى بعضهما في أحيان كثيرة، وقد وصل الأمر إلى حدّ الصّدام، عندما انتصرت العقيدة الإنليلية على العقيدة الديموزية انتصاراً شاملاً، ما اضطرّ عقيدة الخصب الديموزية إلى التواري والاختفاء في باطن سريّ نرجّح أنّ الغنوص السومري العفوي نتج عنه، وكذلك تطوّرت عنه تدريجياً ديانات الأسرار والغموض في وادي الرافدين، ومنها الديانة المندائية.

واستمرّ الحال مع الأكديين، الذين رفعوا من شأن الإله (شمش)، وكذلك مع البابليين، الذين رفعوا من شأن الإله (مردوخ)، ثمّ مع الآشوريين، الذين رفعوا (آشور) إلى أعلى المراتب. وضاعت الآلهة الأخرى في الهامش. ومن هذا الهامش بدأ نقد الآلهة الرسمية، والحديث عن سطوتها، وجبروتها، وتسفيهها في أحيان كثيرة؛ بل إنّ التجديف ظهر مبكراً في وادي الرافدين.

وكان من نتائج الصراع الشمسي القمري، في أديان وادي الرافدين، ظهور النقد الحاد للأديان المختلفة، وتظهر نزعة الشكّ في قصيدة الحكمة المعروفة بـ: (لأمجدّن رب الحكمة)، حيث يتألّم شوبشي مشري شاكان، في نهاية الألف الثانية قبل الميلاد، ممّا حلّ به، ويتساءل:

«حقاً كنت أعتقد أنّ ذلك كلّه سيكون مرضياً لدى الله!

إلّا أنّ ما هو خير في ذاته قد يكون إهانةً لله،

وما كان بغيضاً عند الإنسان، قد يكون جيداً لدى الله!

من يسعهُ أن يتعلّم إرادة الآلهة في السماء؟

ومن يمكنه إدراك التصاميم الإلهية في عمق الأغوار؟» (لابات: 1988م: 399).

وتروي الأساطير المصرية قصة طبخ الآلهة في قدر، والتخلص منها، كنوع من الاحتجاج عليها، وفي بلاد كنعان، كان هناك مكان يسمى (بيت اللعنات) يذهب إليه كلّ من يشعر بغضبه من الآلهة، ويلعن تلك الآلهة فيه كما يشاء، كي يهدأ غضبه.

2- الإغريق:

مع الإغريق، ظهرت البدايات الحقيقية للنقد العلمي الموجّه إلى الدين، وإلى الآلهة، وقد ساعدت مجموعة من العوامل في ذلك؛ منها:

1- ظهور مجموعة مهمّة من الفلاسفة الإيونيين (قبل سقراط)، مثل إنكسمانس (Anaximenes)، وإناكسماندر (Anaximander)، وتاليس (Thales)، الذين بادروا لطرح فكرة إمكانية إدراك العقل البشري للطبيعة، دون الحاجة إلى تصوّرات غيبية (خارج الطبيعة).

2- غياب الوحي في الديانة الإغريقية، وهو ما سهّل عليهم نقدها، فقد كانت الآلهة نازحة من تصورات قديمة، عكف هوميروس، وهسيود، على تدوينها في مؤلفاتهم، وكان من السهل نقد هذه المؤلفات ومضامينها؛ لأنها لم تكن كتباً مقدسة؛ بل كانت أشعاراً وملاحم، وهي كتب منزوعة القداسة.

3- غياب الشريعة الدينية الفاعلة في الحياة الإغريقية، وغلبة الشريعة الدنيوية، وهو ما أعطى مساحة للحرية للتفكير العلماني آنذاك.

4- النزعة العلمية في مختلف الحقول، ولاسيما في علوم الفلك، والكون، والطبيعة، وهي علوم تنافس الدين في تفسير الحوادث والخوارق، وتدرس ماهية الأفلاك، التي كانت تسيطر ميتافيزيقياً على عقول الناس.

5- تلازم الدين والسياسة إلى درجة أنّه بالإمكان إحداث خلل كبير في النسيج الديني، على أثر التوترات السياسية، وقد كانت حياة الإغريق حافلةً بمثل هذه التوترات، ولاسيما بين المدن المتنافسة، مثل: أثينا، وإسبارطة، وطيبة، ولاحقاً مقدونيا.

6- أتاح العصر الهيلنستي، الذي تلا الحضارة الإغريقية، فرصة كبيرة لمناقشة ونقد الديانة الإغريقية بالكثير من التروي والعمق، وعملت مدرسة الإسكندرية الهيلنستية على نسج فرشة نقدية كبيرة لهذه الديانة ورموزها، وهو أمر طبيعي؛ لأنّ أفول حضارة معينة يترافق معه عادةً، ويليه، نقد واضح لرموزها الدينية والسياسية، وهو ما يصوّب النظر إليها، ويضعها في حقيقتها العلمية والتاريخية.

ظهر النقد الحقيقي للآلهة والأديان عند الإغريق، بعد أن ظهرت الفلسفة، بشكل خاص، في القرن السادس قبل الميلاد، وقد بدأها طاليس (تاليس)، فقد أقامت الفلسفة طريقة تصوّر جديدة مقابلة للدين...؛ حيث تكوّنت من مجموعة من (العلوم الفلسفية) أسهمت في نظرة أكثر (علمية؟) من الدين إلى العالم؛ بل عدَّها بعضهم تقويضاً للنظرة الدينية إلى العالم، والوجود، والحياة بأسرها.

تتكون الفلسفة من ستة علوم فلسفية، ضمنياً، هي:

1- علم الكون (الكوسمولوجيا/Cosmology)، الذي يبحث في نشأة العالم، أو الكون، وبنيته، ومكوناته، وماهية الزمان والمكان، وبدايات الحياة، وغيرها.

2- علم الوجود (الأنطولوجيا/ Ontology)، الذي يبحث في طبيعة الوجود الذي نحن فيه وما يؤثر فيه. والوجود هو الكون الحيّ الإنساني الذي نحن فيه، وليس الكون المطلق الكبير.

3- علم المعرفة (الإبستمولوجيا/ Epistemology)، الذي يبحث في العلوم والمعرفة الإنسانية بشتى أصنافها، وهل هي ممكنة.

4- علم القيم (أكسيولوجيا/ Axiology)، الذي يبحث في القيم المطلقة في ذاتها، وليس طريقة استخدامها كوسيلة، والقيم هي: (الحق، الخير، الجمال)، ولذلك هناك ثلاثة علوم مقابلة للبحث في هذه القيم، وهي:

أ- علم المنطق: وهو العلم، الذي يبحث في الحقّ؛ ليميز الكذب، والصدق، والباطل، والغش، والحجة، والشبهة، والشك، واليقين.

ب- علم الأخلاق (Ethics,deontology): وهو العلم الذي يبحث في سلوك الإنسان وطبيعته.

ج- علم الجمال (Aesthetics): وهو العلم الذي يبحث في مقاييس الجمال.

5- علم العقل، الذي يبحث في موضوع العقل، أو الذهن، أو الروح (logos, Nous)، وما طبيعته، ووظيفته، وعلاقته بالجسد، ومشكلات الإرادة، وخلود الروح، وغيرها.

6- فلسفة الإنسانيات (Humanities Philosophy): التي تبحث في فلسفة العلوم الإنسانية، مثل: فلسفة القانون، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الدين، وفلسفة السياسة، وغيرها.

هذه العلوم الفلسفية لم تقم على أساس مختبري تجريبي (كما هو حاصل في العلوم الحديثة)؛ بل قامت على أساس فكري تأملي عقلي. وهو ما أتاح للعلم لاحقاً القيام بثورة شاملة في وجه الفلسفة، ليحلّ محلها في كلّ المجالات تقريباً، لكنّ هذه العلوم الفلسفية واجهت، بحزمٍ، الإيمانَ الديني الأعمى، وتصدّت للأفكار والنزعة الإيمانية في الفكر.

ويمكننا، من حيث المبدأ، تصنيف ستة اتجاهات، أو نزعات، أسهمت في نقد الدين والآلهة عند الإغريق، وهي:

1) النزعة الطبيعية (Naturalism): وقد قاد هذه النزعة الفلاسفة الأيونيين ابتداءً من (تاليس)، الذي قال إنّ الماء هو أصل كلّ الأشياء تخرجُ منه ثمّ تعود إليه، ويُعَدُّ تاليس، أو طاليس، أوّل فيلسوف إغريقي؛ لأنه استبعد الآلهة، وجعل الطبيعة السبب الأول، فيكون، بذلك، أول من أخرج الفلسفة من عالم الأساطير، ووضعها في منطقة التفكير العقلي المبني على مراقبة الطبيعة. وعندما جاء بعده، من الفلاسفة، الأيونيون الآخرون، استبدلوا العلّة الأولى، أو المادة الأولى.

كان الأيونيّون يُسمّون أصحاب النزعة المادية (Hyliocists) المشتقة من الكلمة اليونانية (**Hule**)، وتعني (المادة).

2) النزعة العقلانية (Rationalism): رأى إنكساغوراس أنّ (العقل)، أو (النوس)، هو الذي كوّن العالم. وأخذ العقل، في الفلسفة اليونانية، دوراً كبيراً، باعتباره العقل الكوني (الكلّي)، الذي هو مصدر النظام والتوازن، وهو مصدر العقل الجزئي للإنسان، الذي يحاول تجاوز جزئيته بالتأمل، والتفكير، وعن طريق الفلسفة، متحرّراً من محدوديّته، ومتواصلاً مع العقل الكلي.

دعت النزعة العقلية إلى التفريق بين العقل الشفهي (الميثوس)، وهو مصدر العقل الأسطوري والديني، وبين العقل المكتوب (اللوغوس)، وهو مستمد من فكرة الكتابة، التي تخضع اللغة للقواعد والضوابط، وهو العقل الفلسفي، الذي يمتلك المنطق، ويسعى إلى الدقة في البراهين، والحجج، والاستدلال، ويشير هذا إلى التفريق بين الدين والفلسفة، كمتضادين في الاتجاه.

3) نزعتا الوحدة والتعدد: تحتضن الفلسفة الإغريقية نزعتي الوحدة والتعدّد معاً، ففي الوحدة المادية تظهر الوحدة في مصدر كلّ فيلسوف إغريقي، حيث طاليس يشير إلى الماء، وإنكسمانس يشير إلى الهواء، وهيرقليطس يشير إلى النار، وهؤلاء الفلاسفة، مجتمعين، يشيرون إلى العناصر الثلاثة، كنوع من التعدّد في مدرسة واحدة هي المدرسة الأيونية. وعلى مستوى الروح، تقول المدرسة الإيلية بالوحدة الروحية، فالفيلسوف بارمنيدس يرى أنّ الوجود واحد مستمرّ غير حادث، وغير قابلٍ للفناء، وأفلاطون يرى أنّ وراء مظاهر العالم المحسوس المتعدّد وحدة ذات وجود حقيقي في العالم المثالي. أما العالم المحسوس، فمتعدّد، وهو ظلال، وأشباح للعالم المثالي.

التعدد المادي نادى به بوضوح أمبدوقلس، الذي أرجع الأشياء إلى العناصر الأربعة للطبيعة، وهي (الماء، الهواء، النار، التراب)، وكذلك ديمقريطس، الذي صرّح بأنّ الحقيقة تتضمّن نوعين من الوجود واللاوجود، هما: (الذرات والفراغ).

4) النزعة الذرية (Atomism): المؤسس الحقيقي للمذهب الذري هو ليوكيبوس (Leucippus)، الذي ظهر في حدود (440 ق.م)، لكنّ الفيلسوف الذريّ بامتياز هو ديموقريطس (Democritus) (460- 361 ق.م)، الذي أسس مذهبه على فكرة أنّ كلّ شيء يتكون من ذرات غير قابلة للتجزئة فيزيائياً، وهي لا تفنى، ولا تُستحدث، وتسبح هذه الذرات في فراغ ثابت حولها، حيث إنها تتحرك فيه حركة منتظمة ودائمة. وقد رأى أنّ الروح تتكوّن من ذرات دقيقة مستديرة تشبه النار، وهي مرتبطة بعملية التنفس، التي تساعد هذه الذرات على التماسك، ويعيد ملأها بالمادة النارية الموجودة في الهواء.

وكان ديموقريطس يرى أنّ كل شيء في الطبيعة يحدث وفقاً لقوانين صارمة، ولا شيء يحدث بالمصادفة، ولم ينكر وجود الآلهة، ولكنّه يرى أنها ليست مقدّسة، فهي قد جاءت إلى

الوجود بسبب اختلاط الذرات ببعضها، أيضاً، لكن ديموقريطس صمّم وجوداً وكوناً بعيداً عن خوارق الآلهة ومعجزاتها. وقد بنى أبيقور فلسفته على هذه النظرية.

قال ديموقريطس: إنّ أصل الكون هو اتحاد المجرّد بالمحسوس، وإنّ طبيعة الأشياء هي التغير، وعدم الثبات.

5) **النزعة السفسطائية**: أدى الجدل المتناقش، الذي قام به السفسطائيون، إلى الاعتراف من قبلهم بضرورة الشك في الحواس.

6) **النزعة الرياضية (الفيثاغورية)**: وهم الذين وقفوا في وجه الأصل المادي، أو المثالي للكون، وقالوا: إنّ أصل العالم هو الأعداد، والمقاييس المحكمة الإتقان.

تضافرت هذه النزعات الستّ في الفلسفة، والحياة الإغريقية، لتقديم صورة أخرى عن المقدّس، ولنقد المقدّس الديني بقوة. وكانت وسيلة ناجحة لنشوء فلسفة دينية جديدة، أو علم أديان فلسفي، لكنه لم يكن حقلاً منفصلاً عن الفلسفة، ولم يكن فاعلاً بالدرجة العميقة، التي يمكنه فيها أن يكوّن حقلاً علمياً جديداً، فقد كان كل ذلك يجري في سياق الفلسفة، أو الدين.

الفيلسوف الإغريقي أهيمروس (Euhemerus)، ويسمى أفهيمروس، الذي عاش في صقلية، في القرن الرابع قبل الميلاد، وضع كتاباً مهماً هو (**التاريخ المقدّس**)، الذي كتبه على أساس قراءة بعض النقوش القديمة التي فحصها في بلاد الإغريق، وفي هذا الكتاب، توصل إلى أنّ الآلهة الإغريقية ليست سوى ملوك وأبطال حقيقيين ألهتهم الأساطير، التي جاءت على لسان أتباعهم، والمبهورين بهم.

3- الرومان:

لم يبذل الرومان جهداً كبيراً في تعميق نقد الأديان الإغريقية، وبإهمالهم هذا المدّ المتنامي من النقد الفلسفي والعلمي، تعطلت إمكانية نموّ علم أديان (قديم) بالمعنى المجازي للكلمة. فقد كان الرومان، من حيث المبدأ، أكثر ميلاً إلى الأمور الدنيوية، وأكثر انشغالاً بالحياة السياسية، والحربية، والفتوحات، والتجارة، والثروة، كانوا أكثر براغماتية في انشغالهم بالحياة والواقع، ولم يعطوا التدين، أو نقده، أهميةً كبيرة. وربّما ازدهرت في عصرهم الأديان العالمية كلّها؛ لأنهم كانوا يؤمنون بالتسامح الديني، وعدم التعصب لديانتهم، وآلهتهم.

ربّما كانت الشعائر والطقوس، عندهم، أهمّ بكثير من المعتقدات والأساطير، وهذا ما يؤكّد نزعتهم العملية. كذلك اهتموا بالمظاهر الاجتماعية والسياسية للدين. وكانت الطبيعة الاجتماعية للدين الروماني تقوم على أساس الـ (بيتاس/Pietas)، التي تعني حرفياً: (المراقبة المتشكّلة للطقوس، واحترام العلاقات الطبيعية بين الكائنات البشرية)، فهناك بيتاس العائلة الذي يوجب

إطاعة الولد والدَه، وهناك بيتاس الآلهة، والمدينة، والجماعة، والإنسانية، وغيرها، حيث حقّ الشعوب الذي فرض الواجبات تجاه الغرباء، وهذا المفهوم يتفتح كلياً تحت تأثير الفلسفة الهيلينية، عندما انتشر بوضوح مفهوم الإنسانية.

إنّ احترام الآلهة لم يكن يأتي عن طريق التعبّد المتواصل والمتطرف؛ بل عن طريق أداء الشعائر والبيتاس (الاحترام). ولم تكن هذه الصورة تسمح بظهور نقد شديد للديانة والنظر فيها علمياً، ما دامت الديانة تؤدي وظيفتها العملية في المجتمع، دون غلوٍّ أو إسراف.

«كان الدين الروماني القديم (دين الأرواح)، وهو الدين الأصلي للرومان، قبل دخول دين الآلهة من الشعوب المجاورة، ومنهم الإغريق. كان هذا الدين الأرواحي لا يعطي القوى الغيبية، التي سُمِّيت نيومينا (Numina)، شخصياتٍ معينة، بالنسبة إلى الروماني، كما كان الحال عند الإغريق؛ فهي، في أحسن الأحوال، أشياء مجردة غامضة؛ لذا كانت الديانة جافة، وشكلية، ولا تحتوي إلا على القليل من العناصر الروحية والخلقية، التي توحي بها كلمة الدين. وبصورة عامة، إنّ فكرة الدين كانت توجب الطاعة لقوى تفوق البشر، حتى إنّ كلمة (Religio) كانت تعني التقيد، أو وجوب الطاعة، التي كان لها أبلغ الأثر في بناء الشخصية الرومانية، وفي تسيير دفة الدولة نحو القوة، والاستقرار، والعظمة» (عبو: 1993م: 358-359).

سادت الأبيقورية العصر الجمهوري لروما، وكانت الفلسفة الرسمية لها، وقد أسسها أبيقور في القرن الثالث قبل الميلاد، حيث وضع، مع تلامذته، الأسس العملية والعقلية لمبدأ اللذّة، وكانت الأبيقورية تعارض الرواقية بنبذها كلّ ما كان أساسياً في الحياة الرومانية الأخلاقية؛ مثل: العناية الإلهية، نفس العالم، وحدانية الكون، التجاذب بين أجزاء الكون، القدر، العرافة، الجدل، وغيرها؛ أي: أن الأبيقورية كانت فلسفة واقعية أقرب إلى نقد الدين من قبوله كما هو، ولكنّها لم توجّه للأديان نقداً حقيقياً جديراً بالذكر.

وما إن بدأت الإمبراطورية بالظهور، حتى أفلت الأبيقورية، وأصبحت الرواقية الفلسفة السائدة في الإمبراطورية. والرواقية فلسفة محافظة نسبياً، وتتبنى الدين ضمناً. وكان مؤسسها زينون، وقد تناغمت مع طبيعة المجتمع الروماني، وتكوينه الأسري العريق، وحياته العملية والقتالية. ولم تكن الرواقية مجرّد نظرية عملية؛ بل هي أخلاق ودين أحكمت الدين الروماني النزّاع إلى الروح العملية والنفعية.

كان الرواقي الروماني رجل قتال، لا رجل تأمل وتفكير، فهو يتجنّب ما وراء الطبيعة، وهمومها، ويفرش فلسفة بسيطة تقوم على الأخلاق، والأدب، وتعتني بالأسرة، وتعضد النظام الاجتماعي، وكان جوهرها قائماً على أنّ الإنسان يجب أن يُخضِعَ شهواته للعقل.

وبأفول الأبيقورية، وصعود الرواقية، غاب الأمل في انتعاش نقد الأديان، وفحصها فلسفياً أو علمياً، ولم تستطع الرواقية، بظهور بوزيندونيوس الأفامي (51-135م)، أن تتخطّى تحفظها؛ بل مالت إلى فكرة وحدة الوجود، والتصوف الشرقي، وكأنها تهيّئ الجو لاستقبال المسيحية، التي بدأت تطرق أبواب الرومان.

وعلى الرغم من الميول العلمية لمذهب الشكيّة (Scepticism)، في مرحلتها الجديدة في القرنين الأول والثاني الميلاديين، المتمثلة بالمدرستين الجديدتين للشكية، وهما: الشكية الجدلية لأناسيداموس وأغريبا، والشكية التجريبية لسكستوس أمبريقوس، إلا أنّ ذلك لم يجعل الفلسفة تنظر إلى الدين نظرة علمية ثاقبة، فضلاً عن الفلسفة الأكاديمية، التي قادها كلّ من إركاسيلاس، وقرنيادس.

وأقفل نقد الأديان وفحصها نهائياً عند الرومان، عندما ظهرت التيارات الباطنية، ممثلةً بالغنوصية، والهرمسية، والفيثاغورية، والأفلاطونية الحديثة، تلك التي واجهت التيارات الظاهرية آنفة الذكر: الرواقية، والأبيقورية، والشكية، والأكاديمية، فقد تسلقت روح الرومان تدريجياً؛ لأنها كانت تَعِدُ بالخلاص، وقد هيأت الأرض للمسيحية الوافدة من الشرق؛ حيث بدأ عصر دين شمولي جديد أُغلِقَت معه الأفواه لنقد ديني، أو لإمكانية ظهور (علم أديان) حقيقي.

والغريب أنّ أكبر نقد روماني للأديان جاء من الشعراء والمسرحيين، فقد كان الكثير منهم ينظرون إلى الآلهة الرومانية نظرة شكّ، وريبة، وازدراء، ومنهم الشاعر كونيت إيني (240-169ق.م)، والمسرحي الكوميدي بلوتوس (250-184ق.م)، اللذين كانا يريان في هذه الآلهة والطقوس أمراً يستحق السخرية.

أما الشاعر والفيلسوف المادي لوكريتس (95ق.م-55م)، فقد أنكر، في ملحمته الكبيرة (**حول طبيعة الأشياء**)، الآلهة، وبيّن كذب وخداع الكهنة، وكان يرى أنّ الدين متلازم مع الرعب والخوف، ومع الصراع والألم، وأن الإنسان يلجأ إليه خائفاً مضطراً، وقد عدّه ظاهرة ثقافية يكتسبها الإنسان بسبب الجهل والفزع من تأمل الطبيعة، وكوارثها. ومن هذا المنطلق، نادى لوكراس للبحث عن تفسير عقلاني لما يحدث في الطبيعة.

كانت نظرية (لوكريتس) تقف في وجه الغلو الديني، وتفسر الحياة بطريقة علمية، فهو يرى أنّ الكون يتكوّن من فضاء تتحرّك فيه الذرات، وأن العالم وليد مصادفة ناتجة عن تحرّكات الذرات، وأنّ الآلهة على الرغم من وجودهم، لكنهم بلا إرادة ولا قوة للتدخل في هذه العملية الآلية، «وما أرواحنا إلا مزيج من الذرات، التي سوف تتحلّل في حالة الوفاة، ولا يتخلف عنها شيء. وفي اللحظة التي يضع فيها البشر أيديهم على هذه الحقيقة، فإنهم يستطيعون تحرير

أنفسهم من الخوف من الآلهة، ومن القصاص بعد الموت، وهما أقوى مصادر للجريمة والشقاء في الحياة، ومن ثَمَّ، إن السعادة الحقة في متناول أيديهم، فهي تكمن في الاستجابة لاحتياجات الجسد بصورة لا مغالاة فيها، وفي تسخير العقل للتأمل في عالم الطبيعة» (ددلي: 1979م: 188).



الفصل الثاني

التاريخ الوسيط (476- 1453م)
علم الأديان العقائدي (الدوغمائي)



1- في التراث اليهودي - نقد التناخ (العهد القديم):

لم يبدأ نقد التناخ مع التاريخ الوسيط؛ بل بدأ مع التلمود والتلموديين، الذين أظهروا الكثير من تناقضات التناخ، وأشاروا إلى أنه لا يمكن أن يكون موسى هو من كتب التناخ، أو التوراة؛ بل إنّ سفر يشوع كتبه يشوع بن نون، وأن صموئيل كتب سفر صموئيل، ومثل ذلك سفر القضاة، وسفر روث، وغير ذلك من الملاحظات الناقدة الذكية للتوراة.

وكان ظهور ما يقرب من خمسة وستين سفراً غير قانونيّ (أبوكريفا) يشير إلى مدى التضارب في الآراء والأهواء الدينية، ونقدها للبعض الآخر. أمّا الأسفار المنسوبة (سوديبغرافا)، وتعني

الكتاب المنسوب خطأً، فقد ظهر منها، إلى الآن، ما يقرب من ثمانية وثلاثين سفراً، بالإضافة الى كتب قمران، التي كتبها اليهود الأسينيون، والتي بلغ عددها حدود سبع وعشرين مخطوطة، وإذا أضفنا إلى كلّ هذا ما ذكره التناخ من الأسفار المفقودة، التي يقارب عددها مخطوطات الأسينيين، فسنكون أمام عدد هائل من الكتب والأسفار، التي يمكن أن توضح لنا مدى التعرّض، والتضارب، والاختلافات في الرأي حول اليهودية كلّها.

ولولا الترجمة السبعونية، التي أشرف عليها الملك البطلمي (بطليموس الثاني)، لما كنّا أمام كتاب مقدسٍ ثابت لليهود، فقد كانت لحظة تاريخية لهم؛ لكي ينتظموا حول كتاب واحد صار اسمه فيما بعد (تناخ).

وكذلك، ظهر بعض من هذه الملاحظات في الكتاب الخارجي (البرايتا)، الذي هو بمثابة (أبوكريفا المشنا)، التي تتعلق بتاريخ كتابة التناخ، وغيرها. قاد سلطان عنان بن داود، الذي كان زعيماً للقرائيّين حملة لتصحيح تراث الآباء في نسخة التوراة الماسورية (الماسورا في حدود القرن الميلادي العاشر)، واشتعلت حرب بين القرائيّين والربّانيين نتج عنها إرث من نقد التناخ.

ثم ظهر، في القرن التاسع وبعده، مجموعة من الفاحصين الجيدين لنصوص التناخ، والناقدين لها؛ مثل مشوى هعخبري، وهو مؤسس طائفة دينية في فلسطين، وجاء بعده حيوي البلخي، الذي عاش في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي، ثم الربّي سعديا جاؤون. «وطبقاً لأقوال الربّي سعديا جاؤون، المحفوظة في أقوال الربّي يهوذا بن برزيلي لسفر الخلق، فإن حيوي البلخي ألّف كتاباً قائماً بذاته يشمل مئتي ادّعاء ضد الكتابات المقدسة. ولم يصل إلينا هذا الكتاب، غير أنّ بعض ادعاءاته مبعثرة في أدب ذلك الجيل، وقام بجمعها بعضها مع بعض س. فوزننسكي، و، بعد ذلك، ي. دافيدسون، ومع ذلك لم يكن حيوي البلخي باحثاً للمقرا طبقاً لمفهومنا، فالعديد من آرائه، التي وصلت إلينا، تتصل أكثر بقضايا دينية، وبجوهر الألوهية، ومع ذلك فإنّ موضوع أبحاثه في المقرا تشجّع على أسلوب البحث الحرّ في الانحراف عن أقوال الماسورا، والتحرّر من الآراء المُسلّم بها» (شازار: 2000م: 47).

ثمّ انتقلت مدرسة النقد من بابل وبغداد إلى الأندلس، وظهرت مجموعة من اللغويين والمشتغلين بالبحث الديني؛ منهم يهوذا بن قوريش، ومناحم بن سروق، وتلاميذه، والرِّبيّ يوحنا بن جناح، وغيرهم من الذين استعملوا قواعد اللغة العبرية في نقد نصوص العهد القديم.

وفي فرنسا، ظهر المفسّرون الجدد للعهد القديم المتأثرون باللغويين العبريين؛ مثل: شلومو يتسعاقي، وربي يوسف قرا، وربي يوسف بخور شور. وظهرت مدرسة تعارض التشبيه للألوهية من خلال الإنسان؛ أي: ما يسمى تجسيد الألوهية في صفات ومسالك بشرية (أنثربومورفية)،

وهو ما تعجّ به أسفار التناخ. وظهر فيها سليمان بن جبيرول، وبحايا بن فافوده، وموسى بن عزرا، والربي إبراهام بن حيا، والفيلسوف موسى بن ميمون، الذي كانت أبحاثه مميزة.

وبدأت المدرسة التاريخية في نقد التناخ بالتبلور، من خلال مجموعة من الباحثين، مثل إبراهام بن عزرا، الذي فتح الأبواب على مصاريعها لتفسيرات جديدة للتناخ، فضلاً عن التلمود، والقبالا، والمدراش، والكتب الأخرى، ونشطت أربعة أنواع من التفسير التقليدي هي (البشاط: التفسير الحرفي، الرمز: التفسير الرمزي والمجازي، الدراش: التفسير الوعظي، السود: التفسير الصوفي).

ومع انتشار القبالا، انحطت الأبحاث النقدية للعهد القديم (التناخ) بسبب شيوع الغيب، والرمزية، والتعلق بالتفسير الباطني، ولكنّ ذلك كان مدعاةً لظهور نقد التناخ خارج اليهود، وانتقاله إلى مجال أوربة المسيحية، وهو الذي مهّد لما يمكن أن نسميه النقد والتفاسير المسيحية، ولكنّنا نكون، هنا، قد دخلنا إلى العصر الحديث، الذي بدأ بعصر النهضة.

2- في التراث المسيحي - نقد العهد الجديد:

إذا كنّا نسمّي علم الآثار (أركيولوجي) علماً لدراسة المخلفات المادية لأيّ حضارة، فإنّ العلم، الذي يدرس النص المكتوب (لغةً وكتابة) لأيّ حضارة يُسمَّى علم فقه اللغة (فيلولوجي/ Philology).

الفيلولوجي: هو علم دراسة النصوص القديمة لغةً وكتابةً، من حيث إعدادها، وطبعها، ونقد صحة نصوصها، ومرحلتها التاريخية، ووصفها، والبحث عن مصادر هذه النصوص، ومقارنتها بغيرها. وهو علم يتداخل مع علومٍ أخرى قريبةٍ منه، مثل: علوم اللغة (اللسانيات)، والنقد الأدبي، وتأريخ الأدب.

وقد تطوّر علم الفيلولوجي ليكون علم دراسة تركيب وتأريخ تطوّر وعلاقات اللغة، أو اللغات ببعضها، وقد ظهرت من هذا العلم ثلاثة علوم مجاورة له، هي:

1- علم المخطوطات (كودكيولوجي).
2- علم الكتابات القديمة (باليوغرافي)، وهو علم الكتابات والخطوط القديمة، منذ البكتوغراف.
3- علم الأساليب الكتابية.

كلّ هذه العلوم رافقت نقد الكتاب المقدس نقداً علمياً، ومهدت له، لكنّ الأمور لم تكن كذلك قبل ظهور علم الفيلولوجي، فقد كان نقد العهد الجديد، في القرون الوسطى، يذهب في طريق آخر.

وكان عدد الأناجيل غير القانونية، والمنسوبة، ثمانية وثلاثين، وعدد الأناجيل، والرسائل الغنوصية، نحو سبعة عشر، وهناك عدد كبير من الرسائل والأناجيل الضائعة. وهذا يفسّر، أيضاً، روح الاختلاف والنقد بين الجماعات المسيحية الأولى.

بدأ الأمر مع الشرّاح الكتابيين، الذين رأوا أنّ العهد الجديد، من حيث تأريخ الأشكال، ليس إلا نوعاً من المدراش للعهد القديم. وقد أدّى الغنوصيّون أكبر الأدوار المبكرة في نقد العهد الجديد، مثل ما فعله هيراكليون (145-180م) في تفسيره إنجيل يوحنا، وكذلك التفسير الرمزي لأوريجانس، ورسالة بتوليمي لفلورا، التي بدت وكأنّها أوّل تفسير علمي للعهد الجديد.

كان تفسير العهد الجديد، في التاريخ الوسيط، هو السبيل إلى نقده، وأول من بدأ بذلك غريغوريوس الكبير (540-604م)، الذي وضع منهجاً جيداً لتفسير الاختلافات بين العهد القديم، والعهد الجديد. ثمّ جاء برونو لي شاتروا (1035- 1101م)، وبرنارد دي كلايرفوا (1090-1153م)، ومدرسة القديس فكتور (نحو سنة 1110م).

«في هذه الفترة، أقر مجمع فيينا فتح صفوف لدرس اللغة اليونانية، واللغات الشرقية في مختلف الجامعات، ما يساعد في دراسةٍ أكثر علمية للكتاب المقدس، لكنّ هذا لم يطبّق أبداً. في القرن الثالث عشر، ظهر أول فهرس (Concordance) بحسب المواضيع، ثمّ قام الدومينكان في القرن الرابع بـ (Concordance) بحسب الكلمات، فوضعوا فهرساً أبجدياً بكلمات الكتاب المقدس، وأشاروا إلى مكانها، ثم وضعوا نظاماً جديداً لتقسيم النصّ إلى فصول مع (Etienne Longton) (1228م). أمّا القديس توما الأكويني (1227-1274م)، فقد تبع التفسير البيبلي بحسب المعاني الأربعة، وركز على المعنى الحرفي التاريخي»[1].

لم تكن الدراسات الوسيطة للعهد الجديد علمية بالمعنى الدقيق، فهي أقرب إلى الملاحظات، والشروحات، والنقد العام. ويندر أن يكون الدارسون في هذه المرحلة قد قدموا خطوة مميزة باتجاه نوعيّ من الدراسات الدينية للأديان الأخرى، فيما عدا السلبي، أو الإيجابي مع العهد القديم، الذي يعدّ ملازماً للعهد الجديد:

1- مرقيون (85-160م): قام بصياغة قانون من العهد الجديد يدعم فيه رؤيته الخاصة للعهد الجديد، وهو ما يجعل الكنيسة الأرثوذكسية تضع قانونها الخاص معارضةً لقانونه.

2- تيتيان (طاطيان) الآشوري السرياني (110-180م)، ويُسمّى تيتانوس، الذي ألّف إنجيلاً واحداً جمعه من الأناجيل الأربعة، وأسماه (دياطسرون)، وهي كلمة إغريقية معناها

(1) التفسير البيبلي بين الأمس واليوم، بحث في موقع (Biblia.com) تاريخ الاقتباس أيلول/ سبتمبر 2014م.

(أربعة)، جمع فيه قصة حياة يسوع، وأقواله، وأعماله، باللغة السريانية، وكان لهذا الكتاب أثره الكبير في التعليم والطقوس في الكنيسة الشرقية، حتى القرن الخامس الميلادي، وكان تيتيان معترضاً على وجود أربعة أناجيل، فجمعها في واحد.

3- أورجين (185-254م): وهو الدارس الموسوعي الكبير في الديانة المسيحية، ويعدّ أول من قدّم (النقد النصي للكتاب المقدس) عن طريق كتابه المهم هيكسابلا (Hexapla) (ذات الأعمدة الستة، أو السداسية)، فقد قدّم عرضاً مقارناً لتراجم الكتاب المقدس بالحروف العبرية، واليونانية، والترجمة السبعينية، وترجمة أكويلا، وترجمة سيماخوس، وترجمة ثيودوسيون في ستة أعمدة مقارنة، وكان لمحاولاته التأويلية للنصوص أثر في بدايات هرمينوطيقا منهجية لتفسير ونقد الكتاب المقدس.

4- أوسيبيو (260-340م): وهو مؤرّخ الكنيسة الأول، الذي قسّم الأناجيل إلى وحدات موجزة مرقمة لإبراز مظاهر التوازي بين مختلف الأناجيل.

5- القديس أوغسطين (354-430م): الذي أظهر نقداً واضحاً للأناجيل، حيث رأى في صياغتها كما لو أنها ذكريات عامة، وأقوال غير منقولة بعناية. لا شك في أنّ وجود أربعة أناجيل رسمية للكنيسة كان سبباً في نقود كثيرة وُجِّهَت للمسيحية، بشكل عام، فضلاً عن عشرات الأناجيل غير القانونية، والأناجيل المنسوبة والضائعة.

وهكذا، يتّضح لنا أنّ نقد العهدين القديم والجديد كان متواضعاً جداً في القرون الوسطى، وكذلك نقد القرآن من قبل المسلمين، وغيرهم، لكن المفاجأة، في نشوء علم الأديان الوسيط، تأتي من العلماء، والمفكرين، والأدباء، والفلاسفة المسلمين، الذين أنشؤوا بامتياز علماً وسيطاً اسمه (الملل والنحل)، و(مقارنة الأديان)، كما سنرى.

3- في التراث الإسلامي - علم المِلل والنّحل:

أظهر المسلمون تميّزاً استثنائياً في التاريخ الوسيط، في نشوء وترسيخ ما يمكن أن يُطلَق عليه (علم الأديان الوسيط الإسلامي)، أو (علم الأديان العقائدي الدوغمائي)، فقد فاقوا، في ذلك، ما أنتجه اليهود والمسيحيون.

إنّ صفة الدوغمائية (العقائدية) صفة ملازمة لأغلب العلوم الفكرية، ومنها الدراسات الدينية الوسيطة، التي نطلق عليها، مجازاً، تسمية علم الأديان والفرق، فقد ظهر أعلام كبار في هذا المجال لا يمكن المرور عليهم بطريقة عابرة؛ بل يجب رسم مناهجهم وتوجهاتهم بدقة؛ لأنّهم يشكلون، بحقّ، صورة علم الأديان الوسيط بمهارة عالية، على الرغم من التوجّه العقائدي الديني، الذي يَسِمُ التاريخَ الوسيط بأكمله.

ونرى أنّ سرد ظهورهم التاريخي، مع الإشارة إلى توجهاتهم، والعلوم الفرعية التي ابتكروها في مجال هذا العلم الواسع، هو الطريق الأفضل لتلمّس نموّ وتطور البحث الوسيط في علم وتاريخ الأديان.

«لقد شكّلت حصيلة القرون الثلاثة الأولى لثقافة التقييم تركيبَ عناصرها الجوهرية، التي أخذت تقترب من مهمات الطرح الموضوعي، غير أنّ الموضوعية المجرّدة في عالم الصراع مجرد وهم. وقد أدرك ذلك مؤلفو كتب الملل والنحل، على الرغم من كلّ الموضوعية الحقيقية التي ميّزت كتب الشخصيات الكبرى، ومنهم: الأشعري (ت 324هـ)، والبغدادي (ت 429هـ)، وابن حزم (ت 456هـ)، والشهرستاني (ت 548هـ)، وغيرهم. فإذا كانت الموضوعية الصارمة تميّز (**مقالات**) الأشعري، فالاتهام المؤدلج، وعقلنة الجدل الفكري، ما يميّز (**الفرق بين الفرق**) للبغدادي، في حين تطغى عقلنة الجدل الفكري، والدراسة المقارنة، على (**الفصل في الملل والأهواء والنحل**) لابن حزم. أما (**ملل ونحل**) الشهرستاني، فنموذج للمثال الكلاسيكي للنصف الأول للقرن السادس الهجري للعقلانية والموضوعية الصارمة» (الجنابي: 1994: 99).

لم ينشأ علم الملل والنحل الإسلامي دفعةً واحدة؛ بل سبقته تطوّرات كثيرة، ولعلّ الأساس القدسي، الذي كان بذرته الأولى، يكمن في الحديث النبوي الشهير حول الفرق الإسلامية الثلاث والسبعين، والفرقة الناجية: «**افترقت المجوس على سبعين فرقة، واليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، بينما ستفترق أمة الإسلام على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقية هلكى.** قيل: وما الناجية؟ قال: **أهل السنّة والجماعة**. قيل: وما السنة والجماعة؟ قال: **ما أنا عليه اليوم وأصحابي**»[(1)].

وواضح أنّ هذا الحديث موضوع بعد وفاة الرسول بقرون؛ لأن مصطلح السنّة والجماعة، لم يظهر إلّا متأخراً، بعد تميّز الفرق والمذاهب الإسلامية، ولم يكن في عصر الرسول مثل هذا، على الرغم من أنه مربوط بأسانيد لشخصيات روته عن الرسول؛ مثل: أبي هريرة (ت 57هـ)، وعبد الله بن عمرو بن العاص (ت 65هـ)، وأنس بن مالك (ت 93هـ).

«والحقيقة أنّ الصراع السياسي والفكري، الذي اتّضح بصورة صراع مذهبي وفرقي داخل الإسلام، قد بدأ التنظير له من خلال (المقالات)، و(الأحكام)، التي تطوّرت شيئاً فشيئاً إلى (علم المذاهب الإسلامية)، ثم إلى (علم الملل والنحل)، وبذلك، نكون أمام تطوّر منطقي للصراع السياسي والفكري في صيغة علوم دينية تاريخية، وإذا كان الوعي الإسلامي اللاحق قد بذل جهده في استلهام تقاليد الرحمة والاعتذار من أجل استغفار ما مضى، أو، في أفضل الأحوال، صياغة براهين الرحمة الميتافيزيقية، التي فنّدت أسس الاتهام المذهبي، دون أن تنفي

(1) صحيح ابن ماجه رقم: 3241.

فعالية العقاب الإلهي، فإنّه لم يستطع طيَّ واقع الاختلاف والتجزئة، على العكس، إنّه سيجد، في ذلك، (سنّة) الله الدائمة في الوجود. بصيغة أخرى: إنه أعطى دوافع الفرقة تأويلاً (شرعياً)، ولاستمراريتها أساساً منطقياً، وليست الأحاديث الشهيرة، كالتنبؤ بافتراق الأمة الإسلامية إلى نيّف وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، و«اختلاف أمتي رحمة»[1]، و«لا تجتمع أمتي على ضلالة»[2]، إلا الصيغ الإيديولوجية المناسبة لبدايات الصراع السياسي، وملامح تكوّنه النظري الأول» (الجنابي: 1994م: 4).

كان ظهور الفرق والمذاهب الدينية في الإسلام أمراً طبيعياً تحتّمه الضرورات التاريخية والاجتماعية، ولايمكن أن تجري كلّ هذه المنافحات قياساً إلى فكرة مركزية واحدة تمثّلها فئة واحدة يجب القياس عليها، وقد فنّد الواقع هذا الأمر، فظهرت العشرات؛ بل المئات من الفرق، والمذاهب، والمدارس، صدىً للتنوّع الإثني، والاجتماعي داخل المجتمع الإسلامي، ونتيجة حتمية لصيرورة الفكر والتاريخ، «فالتطور الفكري لا يمكنه أن يكون بهذا المعنى، بما في ذلك نشوء الفرق، بدعةً قابلة للاتهام والرفض. إنّها تصبح النتاج الطبيعي؛ بل الحتمي، (فالشبهات التي وقعت في آخر الزمان)؛ أي: المعاصِرة للشهرستاني هي (بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أوّل الزمان). وبغضّ النظر عن اتهام الشهرستاني لهذه الظاهرة سلباً، فإنّ الإيجابي فيها يقوم في محاولته البرهنة على موضوعية وحتمية التطور الفكري. فالفكر لا يمكنه أن يقف عند حد» (الجنابي: 1994م: 110).

3-1- القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي:

حين عصفت الخلافات السياسية بالمسلمين، بعد وفاة النبي، بدأت الفِرق والمذاهب الدينية بالظهور شيئاً فشيئاً، لاسيما أن وجود النبي ظلّ، طيلة عهد النبوة، صِمَام أمانٍ للكثير من الاجتهادات... ثم إنّ الحياة الإسلامية، بعد الفتوحات، بدأت بالتنوّع والاختلاف، وضمّت إليها شعوباً كانت لها عقائد وعادات قديمة ألقت بظلالها على الإسلام، وهذا أمرٌ طبيعي جداً.

ومع تكوّن فرق الشيعة، والمعتزلة، والمرجئة، ظهر مفكّرون، ومؤرّخون، وعلماء عقائد وعبادات، يؤلفون (المقالات)، و(الأحكام)، ثمّ الكتب لتوضيح هذه الفرق. ولعلّ أقدم ما نعرفه عن هذه الكتب كتابان أُلِّفا في أوائل القرن الثاني هما: **(الرد على القدريّة)** الذي صنّفه المعتزلي عمرو بن عُبيد (80-144هـ)، والثاني **(أصناف المرجئة)**، الذي كتبه أوّل المعتزلة واصل بن عطاء، المعروف بالغزّال (80- 131هـ)، وكان الكتابان، في حقيقتيهما، نوعاً من تأسيس لـ:

(1) ذكره السيوطي في تدريب الراوي (2/ 167)، والسخاوي في المقاصد الحسنة (47).

(2) رواه ابن ماجه (788)، وذكره النووي في شرح مسلم (13/ 67)، والهيثمي في مجمع الزوائد (7/ 224).

(علم الفرق)، الذي هو علم المذاهب الإسلامية، وهو -من وجهة نظرنا- أوّل تأسيس حقيقيّ لعلم وتاريخ الأديان عند المسلمين، الذي نسميه، بمصطلحات ذلك العصر، (علم المِلل والنِّحل)، وإن كان الأمر في (علم الفِرق) مقتصراً على الدين الإسلامي حتى هذا القرن.

النقد المنهجي للإسلام بدأ مع المعتزلة، الذين أسسوا علم الكلام، وقد توجّه النقد الاعتزالي إلى أغلب العلوم الدينية في الإسلام، مثل علوم أصول الفقه، الذي اشتمل على نقد الأخبار والأحاديث، ونقد مبدأ عدالة الصحابة، ونقد الإجماع والقياس.

وطال النقد المعتزلي علوم: الفقه، والتفسير، والسيرة، وأسسوا لنوع من التفسير العقلي للقرآن، ونقدوا، في مجال علم الحديث، رواة الحديث فيما سُمّي علم (الجرح والتعديل)، وقبل كلّ هذا، أسسوا لأركان علم الكلام في مسائل التوحيد، والعدل، وخلق القرآن، والإعجاز، والألوهية، والنبوة، والنص القرآني، والخلافة، والإمامة، وغيرها.

بدأ نشاطهم الفكري منذ بداية القرن الثاني الهجري، في البصرة، أواخر العهد الأموي، وازدهر هذا النشاط في العصر العباسي، ووصل إلى ذروته في عصر المأمون، وهو الخليفة المعتزلي، والأديب والمفكر الجاحظ، ثمّ تعثّر وجودهم منذ المتوكل، واستباحتْهم التياراتُ السلفية والفقهية.

وكان المعتزلة من أكبر دعاة العقل في الفكر الإسلامي، وأظهروا جرأة لا نظير لها في نقد أصول الإسلام، وتجاوزوا المألوف في الفكر اللاهوتي في مقولاتهم حول (خلق القرآن)؛ بل إنّهم نفوا صفة الإعجاز عنه، وبذلك اقتربوا من نقد المقدس الإسلامي، وإعلاء سلطة العقل.

وظلّ الفكر الاعتزالي قائماً، على الرغم من الهجمة السلفية الشرسة عليه، حيث نراه نظراً، في القرن الخامس الهجري، في مؤلفات القاضي عبد الجبار المعتزلي، الذي كتب كتاب (**المغني في أبواب التوحيد والعدل**)، واستمرّ، بعد القرن الخامس الهجري، مع الزمخشري في (**تفسير الكشاف**) و(**المناهج في أصول الدين**)، ومع ركن الدين محمود بن الملاحمي في كتاب (**الفائق في أصول الدين**).

ما يهمّنا، هنا، علاقة الفكر المعتزلي بالتأسيس لعلم الأديان الوسيط (الملل والنحل)؛ أي: الجانب المتعلق بالبحث في طبيعة، وتاريخ، ومقارنة الأديان، ولعلّ من بواكير هذا الجانب ما قام به علمان معتزليان في القرن الهجري الثاني، هما: واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد.

- **واصل بن عطاء (الغزّال) (80- 131هـ/ 700-748م):**

هو مؤسس المذهب الاعتزالي، بعد أن انفصل (اعتزل) عن حلقة الحسن البصري. وأهم آثاره في الأديان كتاب (**أصناف المرجئة**). والجدير بالذكر أنّ المعتزلة هم الذين أطلقوا على

الإمام أبي حنيفة وتلاميذه اسم (المُرجئة)، وربما كان كتابه هذا بداية للبحث في الفرق الإسلامية، وقد اعتمد فيه على المعاينة والعقل.

إذاً، العقل، عند واصل، هو المدرك للمعرفة الدينية، والمرشد إلى الحق. وإنّ الأنبياء استدلّوا على صدق رسالاتهم بالعقل، وإن الله أرشدهم بأسانيد من العقل يستدلّون بها، والخبر الوارد في القول -من وجهة نظره- الذي يكون حجة، هو كلّ خبر لا يمكن فيه التواطؤ، والتراسل، والاتفاق على غير التواطؤ، والخبر عنده نوعان: خاص وعام، وهما مختلفان كاختلاف الأمر والخبر، فلو جاز كون الخاص عاماً، لجاز كون العام خاصاً، ولجاز أن يكون الكلُّ بعضاً، والبعضُ كلاً، فدلالة الخاص مباينة لدلالة العام. أما الناسخ والمنسوخ، فإنه يختص في الأمر والنهي. ومعنى هذا أن الأخبار الخاصّة من تكاليف الأنبياء. أما الأخبار العامة، فهي للعباد، والمرسلة بتوسّط الأنبياء كامتحان، وورود التكاليف من الباري إنّما يريد بها إلزام الناس بما في الشرائع من أوامر ونواهٍ، وهي رحمة من الله بعباده، وحجة له عليهم فيما يؤول إليهم أمرهم في الآخرة» (قصير: 2012م: 167).

- **عمرو بن عبيد (80-144هـ):**

هو تلميذ واصل، وله كتاب (**الرد على القدرية**)، وهم من السنّة. وكانت مثل هذه البدايات، في هذا القرن المبكر، نواة لتأسيس ما عُرف، فيما بعد، بـ: (علم الفرق، علم الملل والنحل)، وهو علم المذاهب والفرق الإسلامية. وهكذا، يكون علم الأديان الوسيط، بصبغته الإسلامية، قد بدأ من داخله، ومن التمييز والجدل حول الفرق والمذاهب الإسلامية.

وقد أظهر القرن الثاني الهجري هذا الدفق العالي من المفكرين، والعلماء، والأدباء، الذين واجهوا التزمت الديني في الدولة الأموية، ومع نشوء الدولة العباسية بدأ ظهور الحرية الفكرية، في ظلّ التفاهمات السياسية والمذهبية، ولكنّ هذا لم يستمرّ بمجرّد أن تصلّب عود الدولة العباسية، مع انتهاء العصر العباسي الأول، وإذا بالانغلاق الفكري يبدأ قوياً من جديد.

- **جابر بن حيان (101-199هـ/ 721-815م):**

وهو من صنف العلماء الوضعيين (إن صحّ التعبير)، فهو الذي نبغ في الكيمياء، وتأثر بالحكمة المصرية، والفلسفة الإغريقية، وشكّل جزءاً من التيار الهرمسي، الذي بدأ يظهر في الثقافة الإسلامية، وشكّلت آراؤه العلمية فتحاً كبيراً في وجه الأفكار الغيبية عن الطبيعة والحياة، وهو مؤسس الخيمياء العربية الإسلامية، وتلميذ جعفر الصادق، وله رسائل وكتب فاق عددها الآلاف، لكنّ بعضها منحول عنه.

«الناحية الإنسانية العامة، ونعني بها مسألة (التكوين الصناعي)، فإنّ جابراً يريد، من وراء علم (التكوين) -كما يسمّيه- أن (يكوّن)؛ أي: يخلق بالصناعة أنواعاً من الكائنات تنتسب إلى

الممالك الطبيعية الثلاث، ولاسيما المملكة الحيوانية. فإذا كان في وسع الكيمياء أن تستنبط مواد جديدة بتركيب الأجسام بعضها مع بعض، فلِمَ لا تقوم، أيضاً، بإنتاج النبات والحيوان؛ بل بخلق الإنسان الصناعي؟ إنّ هذا العلم ممكن؛ لأن الكائن الحي -والإنسان كائن حي- هو نتيجة لتضافر القوى الطبيعية. والطبيعة في إنتاجها للكائنات إنّما تخضع لقوانين كميّة عددية يكشف عن سرّها علم (الميزان)؛ أي: علم القوانين الطبيعية الكمية، التي يجري عليها الكون والفساد في الطبيعة. فما على الإنسان، وقد عرف هذا السرّ، إلا أن يقلّد ما تبرزه الطبيعة، وليس في هذا خروج على الطبيعة؛ بل هي تساعد على ذلك، لأنها (إذا وجدت للتكوّن طريقاً، غير طريقها هي، استغنت به عن طريق ثانٍ). على حدّ تعبير جابر» (بدوي: 1993م: 227).

يُسمَّى جابر بن حيان، في تراث الغرب الوسيط، باسم (جبري)، ويَعُدُّه مفكرو الغرب رائد العلوم الإسلامية، وصاحب المنهج العلمي الرفيع. وقد شكّل علم جابر بن حيان بدايةً حقيقية للعلم التجريبي في الإسلام، لكن هذا لا ينسجم مع التوجّه الدوغمائي للثقافة الإسلامية، وكان يعتقد أنّ العلم هو البديل للدين والفلسفة معاً، وأنّه بالعمل يمكن أن نصل إلى صنع الحياة والأحياء.

«فكرة تكوين إنسان بالصناعة؛ تلك الفكرة، التي شغلت أذهان كبار العلماء في عصر النهضة ممن نزعوا نزعة سحرية، نجدها واضحةً كلّ الوضوح عند جابر، يؤمن بها، ويؤكّد إمكان تحققها في حماسة ونشوة تذكّرنا بحماسة بركلسوس، ورجال القرن السادس عشر في أوربة؛ وهذا يكشف لنا عن ناحية خطيرة الشأن في الفكر الإسلامي، وتحتاج إلى أن تُدرَس أعمق الدرس، لاسيما أنّها تعبير عن فكرة عاشت حية في وسط ديني، وكانت مدار التفكير عند أصحاب هذا الوسط، وفيها يظهر تأثير العناصر الغنوصية في الحياة الروحية في الإسلام أجلى ظهور» (بدوي: 1993م: 227).

أمّا أدباء القرن الهجري الثاني، فكانوا قد وقفوا في وجه الدين والغلوّ الديني من أمثال بشار بن برد، وحماد الراوية، وأبو العتاهية، وابن المقفع، وصالح بن عبد القدوس، وأبان بن عبد الحميد، الذين اتُّهِموا بالزندقة، مع غيرهم؛ أمثال: أبو علي سعيد، وأبو علي رجاء، وطالوت، ونعمان عبد الكريم بن أبي العوجاء، الذين شنّ الخليفة المهدي عام (163هـ) حملة عليهم، فسجن بعضهم، وقتل الآخر، ومزّق كتبهم، وأحرقها، واستمر اضطهادهم حتى بلغ ذروته في عصر المتوكل، والحقيقة أنّ هؤلاء (الزنادقة) لم يكونوا ملحدين؛ بل إنّ بعضهم من الغنوصيين من أتباع النبي ماني، الذي رأى فيه المسلمون عدوهم الأكبر لأسباب واهية، فالحضارة الإسلامية، مثل أيّ حضارة أخرى، لا بد من أن تسود فيها تنوّعات الفكر وأطيافه، ولا بُدَّ من أن يكون الحوار أساسه، وقد أسهم هؤلاء وغيرهم في التوعية بالدين، وطبيعته، ونقدوا العادات

الدينية السائدة، ووقفوا في وجه السلطات الرسمية. أمّا الحجة الثانية ضد هؤلاء وغيرهم، فهي الشعوبية، أو معاداة العرب، وهي حجج مبالغ فيها؛ لأنّ المرحلة العباسية من الحضارة الإسلامية كانت، أساساً، مرحلةَ الشعوب الإسلامية كلّها، وليس العرب فحسب، وكان لابُدَّ من تبوّؤ أعلام تلك الشعوب الحضور الكبير لهم في الحضارة الإسلامية، وهو ماحصل فعلاً.

3-2- القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي:

في مجال التأسيس لعلم الأديان الوسيط، ظهرت خمسة اتجاهات؛ الأول في تأسيس علم الفرق، وعلم المقالات والأحكام على يد النوبختي، والثاني في استمرار النقد المعتزلي للأديان، ويمثله أدباء كبار مثل: الجاحظ، والتوحيدي، والمعري، والثالث يمثّله العالم أبو بكر الرازي، والرابع في ظهور أوّل بادرة علمانية نادرة في التعامل مع الأديان، على يد أبي عيسى الوراق، والريوندي (الملحد)، سرعان ما قُمعت، وشوّهت، ودُثرت تماماً، والخامس كان مع إخوان الصفا، الذين أسسوا علم الأديان والتسامح بين الأديان والفرق. وسنتناول هذه التيارات عبر أعلامها الذين ذكرناهم:

- **النوبختي (؟-326هـ):**

هو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي، المتكلم، والفيلسوف، وهو من أعلام الشيعة الإمامية في القرن الثالث الهجري، وبداية الرابع الهجري. أهمّ كتبه، في مجال الأديان، ثلاثة: **(الآراء والديانات)**، **(فرق الشيعة)**، **(الملل والنحل)**.

وبذلك، يكون المؤسّس الحقيقي لعلم (الملل والنحل)، وأول من أطلق عليه هذا الاسم الإسلامي المميز. ويُعَدُّ هذا العلم نواة علم الأديان الوسيط بطابعه الإسلامي، وتشير إلى ذلك قائمة مؤلّفاته، ورسائله الأربع والأربعين، وقد جمع النوبختي صفتي التشيع، والاعتزال، وهو ما مكّنه من تأليف كتاب عقلاني ناقد عن فرق الشيعة ظلّ المرجع الأساس عنه طيلة التاريخ الوسيط.

إنّ النوبختي (ت نحو 326هـ) من أقدم من وضع الأسس لمحاولة الفحص الفكري للمذاهب والفرق الإسلامية، وهو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي. و(علم الفِرق): هو أحد علوم الكلام، الذي اهتمّ به المتكلمون والفلاسفة، وكان المسلمون سبّاقون لإنشائه. ويُعَدُّ (علم الفِرق) بدايةً لعلم (الملل والنِّحَل)، وهو، بطبيعة الحال، بداية ما نسميه اليوم (علم المذاهب الدينية)، الذي نراه جزءاً من (علم الأديان)، ولكن ذلك جرى في العصور الوسطى؛ أي: أيام سيادة النزعة الدينية الإيمانية، ولذلك لا يمكن اعتباره علماً حقيقياً، نظراً لما تشوبه من الإيديولوجيا الدينية، التي تمنع حصول العلم في كلّ عصر، والتي لا تلجأ إلى الفحص العلمي المنهجي، والبحث العلمي الدقيق.

ودليلنا على هذا التطابقُ شبه التام بين كتابين بالعنوان نفسه؛ (**فِرق الشيعة**) للنوبختي، وسعيد بن عبد الله أبي خلف الأشعري القمي، الذي عاش في عصر النوبختي، ما يؤشّر إلى تداخل التأليف والانتحال.

يصنِّف النوبختي عشرات الفرق الإسلامية أغلبها من الشيعة في كتابه، ويزعم أنّه تعرّف آراءها في (الإمامة)، والحقيقة أن أمر هذا الكتاب مشكوك فيه؛ لأن هذا العدد الكبير من الفرق الشيعية لا يتناسب مع عمر تاريخ التشيّع حتى عصر النوبختي، ولذلك نشكُّ في أنه ابتكر الكثير من هذه الفرق، ووضع لها أعضاء ومريدين وعقائد ومبادئ. ويبدو لنا أنّ هذا الكتاب صار الأساس الذي، على أساسه، وُضِعَت التصانيف الخاصة بالشيعة، وبعضها ما زال، حتى يومنا هذا، دون تمحيص، أو تدقيق.

وهناك من يرى أنّ النوبختي شيعيّ، وقد نطقَ عن معرفةٍ بهم، وهذا غير مؤكّد؛ إذ إن للنوبختي كتاباً اسمه (**الرد على فِرق الشيعة**) يثبت أنّه لا يمتّ بصلة إلى التشيع.

- **الجاحظ (195-255هـ):**

وهو الأديب المعتزلي الشهير، عمرو بن بحر أبو عثمان الجاحظ. وأشهر مساهمة له، في هذا المجال، كتابه (**الرد على النصارى**)، وهو من الكتب المهمّة، التي أسست للأديان المقارنة، فهو يتناول المسيحية بوجهة نظر إسلامية، ويناقش أهمّ أركانها.

«تكتسب هذه الرسالة أهمية عظيمة، وتنبع أهميّتها من كونها من أقدم النصوص التي وصلتنا، مصوّرةً حركة الجدل الديني، في البيئة الإسلامية، ضدّ اليهود والنصارى. كما أنّ هذه الرسالة تكشف عن جانب مهم من عبقرية الجاحظ، فهو ليس أديباً ناقداً متكلماً فحسب، لكنّه، إلى جانب ذلك، عالم بالأديان، مطّلع على كتبها، ملمٌّ بدقائق عقائدها، وتفاصيل مبادئها. كما أنّها، مع غيرها من الكتب والرسائل في الموضوع نفسه، تبين عن الجهد العظيم الذي بذله المتكلمون المتقدمون، مثل: النظّام، والإسكافي، والعلّاف، والجاحظ، والقاضي عبد الجبار، وأبي عيسى الورّاق، والبلخي، والكعبي، والجويني، والغزّالي، ومن قبلهم: الكندي الفيلسوف؛ في مواجهة التحديات الخارجية الخطيرة المتمثلة في مواقف اليهود، والنصارى، والمذاهب الوضعية، كالمجوسية، والثنوية، والزرادشتية، والبراهمية، وغيرها» (الشرقاوي: 1991م: 12).

- **أبو عيسى الورّاق (؟-247هـ):**

هو هارون أبو عيسى الورّاق الباحث في الأديان بطريقة تقترب من الطريقة العلمية، التي تعلّمها منه الريوندي، فهو أستاذ الأخير وصديقه، ولذلك شوّهت سيرتهما الكتب الإسلامية

التراثية، ووصفتهما بالملاحدة، وكانت له آراء جريئة في نبوّة محمد، وتنزيل الإسلام، وآراؤه مثلت تحدياً كبيراً للمسلمين في زمنه، وكانت محاججاته ذات طابع واقعي وعلميّ بعيداً عن الغيب والميتافيزيقا. وله كتب: (**اختلاف الشيعة، الردّ على الفرق الثلاث، المقالات، كتاب الإمامة، كتاب السقيفة**... وغيرها). ويمكن أن يكون مؤسساً لعلم المقالات والأحكام، مع ما سبقته من كتب للمعتزلة في (**الرد على القدرية**)، و(**أصناف المرجئة**).

- **الريوندي (210-245هـ):**

هو أبو الحسن، أحمد بن يحيى بن إسحاق الريوندي (أو الراوندي)، نسبة إلى قرية راوند، الواقعة بين أصفهان وكاشان في فارس، وأهمّ كتبه: (**التاج، الدامق، البصيرة، اللؤلؤ، قضيب الذهب، الزمرد، الفرند، اجتهاد الرأي، الزينة**). كان من أعلام المعتزلة في بداية حياته، ثم انتقدهم في كتابه (**فضيحة المعتزلة**)، وكان يردّ، بذلك، على كتاب الجاحظ (**فضيلة المعتزلة**)، وبعدها تشيّع لفترة وجيزة، وكتب كتاب (**الإمامة**)، ثم التقى أبا عيسى الورّاق، فنهج منهج الرؤية العلمية في النظر إلى الدين، والتي لم تكن تتناسب مطلقاً مع تلك العصور الضاجة بالإيمان، والمتجهة نحو التعصب، والانغلاق.

لم يصل من كتبه شيء إلا بعض الشذرات المبثوثة في كتب مَن نقده، مثل الخيّاط المعتزلي، في كتابه (**الانتصار**)، الذي ردّ فيه على الريوندي في كتاب (**الزمرد**). وهناك مَن يقول بوجود كتابين له هما: (**الفرند**) و(**الابتداء والإعادة**).

شوّهت الكتب الإسلامية الرسمية والمتعصبة من كلّ المذاهب، والفرق، والطوائف، سيرةَ الريوندي، واتهموه بالإلحاد، وصار اسمه المشهور (الريوندي الملحد) سبباً في تسفيهه الدائم.

«تصدّى لنقض عقائد المعتزلة، وحاول إصلاح عقائد الغلاة من أهل الفرق الأخرى، فلاقى، بسبب ذلك كله، عنت المتعصبين، فعُوقب عقابين؛ الأول أن سرت عدوى التبرّؤ منه إلى كلّ الفرق دون تمييز، والثاني أنّه حُورب، وطُورد حتى مات في منفاه. واتُّهم، بعد وفاته بزمن، بشتّى التهم التي وجدناها توجّه، في العادة، إلى الأحرار المستنيرين في تاريخ الفكر الحر. فالمصادر تكاد تجمع على أنّه نقد القرآن، والأنبياء، وعرّض بالأديان كافة، وسخر من الأساليب السياسية في انتخاب إمام المسلمين (الخليفة)، وإلى ما شئت من تجريح بالدين، وعلومه. ورووا عنه مقولات وأفكاراً لا سبيل إلى تصديقها؛ بل وجدنا من تعرّض لنقده، والتشهير به، والتقرب إلى الله بلعنه، تديناً، وتعففاً، وقصداً إلى كسب الحسنات. والأنكى أنّ مِن هؤلاء مَن كان هو نفسه متهماً بالزندقة، والإلحاد، كأبي العلاء المعري، وأبي حيان التوحيدي، وغيرهما من المتشكّكين في الدين» (الأعسم: 1975م: 8).

• **أبو بكر الرازي (250- 311هـ/ 864-923م):**

هو عالم، وطبيب، ومفكر، انعكست آراؤه العلمية على طريقة تفكيره الديني، فجاهر بآراء شجاعة وجريئة... أعلى الرازي من شأن العقل، وقدّمه على فكرة النبوة؛ فهو يقول، في مناظرة له مع أبي حاتم الرازي: «من أين أوحيتم أنّ الله اختصّ قوماً بالنبوة دون قوم، وفضلهم على الناس، وجعلهم أدلّة لهم، وأحوج الناس إليهم؟ ومن أين أجزتم، في حكمة الحكيم، أن يختارهم لهم، ويُشي بعضهم على بعض، ويؤكد بينهم العداوات، ويُكثر المحاربات، ويهلك بذلك الناس؟» (الرازي: 1939م: 295).

وقد اتخذ الرازي من تناقض الروايات في سير الأنبياء وآرائهم دليلاً على بطلان النبوة؛ لأنه يرى أن النبوة تقوم على الإلهام والوحي من الله، ومصدرها واحد، فيجب ألّا تتناقض في تفاصيلها.

أعطى الرازي أهمية كبرى للعقل، لاسيّما في مستهل كتاب (**الطب الروحاني**)، حيث قال: «إنّ البارئ -عزَّ اسمه- إنّما أعطانا العقل، وحبانا به لننال ونبلغ به، من المنافع العاجلة والآجلة، غايةَ ما في جوهرٍ مثلنا نيله وبلوغه؛ وإنه أعظم نِعم الله عندنا، وأنفع الأشياء لنا، وأجداها علينا... وبالعقل أدركنا جميع ما ينفعنا، ويحسن، ويطيب به عيشنا، ونصل إلى بغيتنا ومرادنا... وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منّا، الخفية المستورة عنا... وبه وصلنا إلى معرفة البارئ -عز وجل- الذي هو أعظم ما استدركنا، وأنفع ما أصبنا... وإذا كان هذا مقداره، ومحله، وخطره، وجلالته، فحقيق علينا ألا نحطّه عن رتبته، ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله -وهو الحاكم- محكوماً عليه، ولا -وهو الزمام- مزموماً، ولا -وهو المتبوع- تابعاً؛ بل نرجع في الأمور إليه، ونعتبرها به، ونعتمد فيها عليه، فنُمضيها على إمضائه، ونوقفها على إيقافه» (الرازي: 1939م: 17-18).

ثم يتوصل الرازي إلى نقد الأديان بصورة عامة، ويورد تفاصيل نقده عن أغلب الأديان التوحيدية، وغيرها، وهو يفسر ظاهرة استمرار الأديان بالتقليد المتوارث لرجال الدين عن بعضهم، والدفاع عن مصالحهم، ومراكزهم.

«فنقد الرازي، هنا، يتّجه، إذاً، إلى بيان ما في الكتب العلمية من نفع لصلاح معاش الناس في دنياهم، بينما لا يوجد في الكتب الدينية شيء، فهي أكثر فائدة، إذاً، من الكتب الدينية. وهنا نشاهد، في رد أبي حاتم على أبي بكر الرازي صاحبنا، تلك الظاهرة التي نجدها في العالم الأوربي اليهودي والمسيحي، لاسيما عند فيلون اليهودي، والقديس أوغسطين في (**مدينة الله**)، وعند روجر بيكون. ونعني بهذه الظاهرة نسبة العلوم، التي اكتشفت، إلى وحي الله على لسان الأنبياء، وما العلماء والفلاسفة إلا آخذون متلقّون عن هؤلاء الأنبياء الذين أوحى الله إليهم هذه العلوم» (بدوي: 1993م: 254).

ويقوم الرازي بنقد الكتب المقدسة على أسس عقلية، مثل نبذ التشبيه والتجسيد في الأديان (السماوية) الثلاثة، وينقد إعجاز القرآن، ويرى أنه مليء بالتناقضات، وينقد نظمه، وبلاغته، ومعانيه. ويعوّل الرازي على العلم والفلسفة أكثر من تعويله على الدين في حلّ مشكلات الحياة والمعرفة.

«يتبين لنا أنّ الرازي يرى أنّ العلوم إنّما استخرجها الفلاسفة والعلماء بعقولهم، وهي كافية لتحصيلها، كما روينا من قبل في وصفه للعقل؛ ولا حاجة إلى الأنبياء من أجل هذا التحصيل؛ كما أنه لم يرد عن الأنبياء شيء في هذا الباب. ثمّ يوضح طرق تحصيل العلم، فيردها إلى ثلاثة: التحصيل العقلي، وفقاً لقواعد البحث والبرهان المعروفة؛ والنقل من السلف إلى الخلف، وهكذا إلى غير نهاية بالرواية الصحيحة، كما هي في علم التاريخ؛ والفطرة والغريزة اللتين بهما يدرك الإنسان ما يحتاج إليه في معاشه وبقائه، دون معلم، ولا إعمال ذهن، ولا تلقين من رواة. ولقد كان الرازي موفقاً حقاً في حصر طرق العلم هذه، وإن كان لم يأتِ فيها بجديد غير ما هو معروف في مقدمات الكتب المنطقية، فيما عدا الطريق الثاني، طريق الرواية التاريخية. وعلى العكس من هذا، نرى أبا حاتم الرازي يُعنَى بردّ هذه العلوم والمعارف كلّها إلى الأنبياء والأئمة؛ وقد كان واجباً عليه أن يقف هذا الموقف؛ لأنّه إسماعيلي، وقد رأينا نظرية الإسماعيلية في التعليم، وكيف أنها ترد العلوم كلها إلى الأئمة المعصومين؛ فكان طبيعياً أن يناضل عن هذا الرأي» (بدوي: 1993م: 256-257).

«الرازي، إذاً، يؤمن بإله خالق حكمي، ولكنّه لا يؤمن بالنبوة والأديان، وينزع نزعة فكرية حُرّة من كلّ آثار التقليد، أو العدوى؛ ويؤكّد حقوق العقل وسلطانه، الذي لا يحدّه شيء. وينحو منحى تنويرياً شبيهاً كلّ الشبه بحركة التنوير عند السفسطائيين اليونانيين، ولاسيما حركة التنوير في العصر الحديث في القرن الثامن عشر، ويدعو إلى إيجاد نزعة إنسانية خالصة خالطتها روح وثنية حرة؛ ما يجعل من الرازي شخصية فكرية من الطراز الأول، وواحداً من أحرار العقول النادرين في التاريخ، ومن أجرأ المفكرين الذين عرفتهم الإنسانية طوال تأريخها؛ ولا يسعُ المرء إلا أن يمتلئ إعجاباً بهذا الجو الطليق الذي هيّأه الإسلام للفكر في ذلك العصر؛ ما يدل على ما كان عليه العقل الإسلامي في ذلك العصر من خصب ونضوج» (بدوي: 1993م: 263).

• أبو حيان التوحيدي (310-414هـ/ 922-1023م):

هو أديب ومفكر رفيع، وله أسلوبه الخاص، وقد امتازت مؤلفاته بالتنوّع والغزارة، وأهم كتبه المطبوعة (**الإمتاع والمؤانسة، البصائر والذخائر، الصداقة والصديق، أخلاق الوزيرين، المقابسات، الهوامل والشوامل، تقريظ الجاحظ، الإشارات الإلهية**).

أسلوبه مرن وبعيد عن السجع والمحسنات البديعية، ولكنّه مال إلى الاستطراد والتطويل، وكثرة الاستشهاد بالنوادر، والأخبار. والتوحيدي لم يقدّم نقداً مباشراً للأديان، أو نظرية تفيد في علم الأديان الوسيط مباشرة، بل قدّم رؤية روحية فريدة في عصره تجمع بين المعرفة الاستبصارية العميقة، والرؤى التصوفية الخاصة، والروح العرفانية المتطلعة إلى الخلاص والتشبث بالجمال الداخلي واللغوي، ولاسيما في كتاب **(الإشارات الإلهية)**، الذي يمكن أن يعدّ أرفع ما وصل إليه العرفان الأدبي في عصره.

- **أبو العلاء المعري (363-449هـ):**

هو شاعر متميز، قدّم، هو الآخر، نمطاً فريداً من الرؤى الشعرية، وله من الدواوين الشعرية **(سقط الزند، لزوم ما لا يلزم)**. أما رسائله فهي: **(الصاهل والشاحج، الغفران، الملائكة، الفصول والغايات)**، واشتهر بإعلائه منزلة العقل، ونقده اللاذع للدين وللمتدينين، وقد آمن بحرية الفكر، وأصبح قوله الشهير: **(لا إمام سوى العقل)**، مثلاً بارزاً على توجهه العقلي.

ومن دلائل التنوير، في فكر المعري، أنه كان يجمع التراث العربي مع التراث اليوناني، ويخرج بنتائج جديدة. «المعري شاعر، وفيلسوف عربي وإسلامي؛ ولذا، فقد عاش التراث العربي الإسلامي، واستلهم الكثير من أفكاره ونظرياته في كلّ مجالات الحياة، ولاسيّما المجال الأخلاقي. وهذه هي (القاعدة أو الأصل) في فكر المعري، ولكنّه، في الوقت نفسه، عاش في عصر حركة انتقال التراث اليوناني إلى الحضارة الإسلامية، عبر الترجمات، والشروح. وقد عرفنا، في الفصل الثاني، ما كان عليه عصر المعري من ازدهار ورقيّ في كلّ مناحي الفكر (الفلسفة، الأدب، السياسة، العلم). ومن هذا المنطلق، نجد أن المعري استحضر تراثه العربي الإسلامي الأصيل، كما استحضر التراث اليوناني، وما جاء به من فكر، وفلسفة، وأخلاق. فكلّ هذا كان له الدور المميز في تشكيل رؤية المعري الأخلاقية. ومن هنا، صبّ المعري نظريته الأخلاقية في قالب إسلامي يوناني. فقد عايناه في نظريته الأخلاقية، مقتفياً أثر القرآن والسنّة في الأخلاق، وما دعا إليه الدين الإسلامي من فضائل أخلاقية، ومثل عليا إنسانية تحبّذ الخير، وتنبذ الشر، وتسعى لخير الفرد والمجتمع. كما وجدناه متأثراً بأخلاق القرآن، فيما يتعلق بتقدير مكانة الإنسان، ومدى حريته ومسؤوليته عن أفعاله. كذلك، فقد سار مسار دينه الحنيف، فيما يتعلق بالأخلاق الاجتماعية، التي تقدّس الأسرة، وترعاها أخلاقياً ونفسياً، وتقييم علاقات اجتماعية سوية بين البشر» (خضر: 1999م: 311-312).

- **إخوان الصفا:**

نشأت هذه الجماعة في البصرة، في العصر البويهي في العراق (334-447هـ/ 967-1049م)، واتفقوا على التوفيق بين الدين والفلسفة، فكتبوا اثنتين وخمسين مقالة أسموها **(تحفة**

إخوان الصفا)، وكانوا نموذجاً للتسامح الديني والموسوعية العلمية. وكانت رسائل إخوان الصفا بمثابة موسوعة فلسفية وروحية مثلت أعظم تمازج بين الفلسفات اليونانية، والفارسية، والهندية، مع الفلسفة الإسلامية، وكانوا أقرب في تأثرهم بالمثالية، والفكر الغنوصي في عودة الروح. فغايتهم، إذاً، التقريب بين الفلسفة والدين، وهو ما شكّل أعظم ملامح التحضر، في حينها، منذ القرن الثالث حتى القرن الخامس، وظلت الفلسفة الإسلامية تسعى إليه هدفاً، وكافحوا ضدّ النزعة السلفية المحافظة، التي كانت تعدّ الفلسفة ضلالاً.

اتخذ إخوان الصفا مسلكاً خاصاً ونادراً في التعامل مع الأديان والإسلام، فقد رأوا أنّ أصل الأديان واحد، وجوهرها واحد، وهذه خطوة متقدمة في زمانهم، ورأوا أنها يمكن أن تلتقي وتتحاور، ورأوا أن الإسلام يمكن أن يكون قائداً لهذا التلاقي، وأن الإسلام يجب أن يؤدي هذا الدور. وقد كان إخوان الصفا من أديان مختلفة، ومذاهب إسلامية عديدة، ولكنهم وصلوا إلى هذه النتيجة المدهشة بطريقة الحوار، وأزالوا الأشواك المدببة في الأديان، وفي الإسلام، وجعلوها تتلاقى بقيادة الإسلام (الخالي من التعصب). فهل هناك دور حضاري أكبر من هذا؟ لقد حوّلوا مفهوم مقارنة الأديان من مفهوم نظري إلى حالة عملية، وأعطوا المثل الأعظم في وحدة الأديان، وهو غاية البشرية في كلّ العصور. فإذا كانوا قد دعوا إلى التوفيق بين الفلسفة والدين، وإلى وحدة الأديان؛ بل ووحدة المعارف، فهم، بذلك، أشبه بحركة عالمية تسعى إلى وفاق روحي وديني وفكري كامل.

وعلى عكس كلّ الاتهامات الموجّهة إليهم من أنهم شيعة إسماعيلية، أو غير ذلك، فإنهم يؤكدون، في رسائلهم، أن رأيهم «يستغرق المذاهب كلّها، ويجمع العلوم جميعها»، كما يقولون في الرسالة الخامسة والأربعين.

ولعل أطرف الأمور أنّهم أوّل من استخدم مصطلح (علم الأديان) في التاريخ، فهم يقولون (العلم علمان: علم الأبدان، وعلم الأديان)، على الرغم من أنهم لا يقصدون المعنى الدقيق الحالي لـ: (علم الأديان)، ولكننا يجب أن نثبت هذا لهم.

لم يتناول إخوان الصفا الأديان بالمقارنة في رسائلهم؛ بل بحثوا في جوهر الدين، وهو مبحث يخصّ (علم الأديان)، وليس (مقارنة الأديان)، وهم، بذلك، يكونون قد اجتهدوا اجتهاداً خاصاً في ذلك، أما مقارنة الأديان، فقد بحثوا في الجوانب المشتركة للأديان، وليس في الجوانب المختلفة، وهذا ما يجعلهم استثناءً في هذا المجال؛ لأنّهم أكدوا الجانب المشترك الواحد فيها، وهو ما لم تفعله كلّ جهود مقارنة الأديان في التراث الإسلامي قبلهم وبعدهم.

3-3- القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي:

■ **المفكرون:**

• **الكعبي (؟- 317هـ):**

هو الكعبي البلخي من مفكري هذه المرحلة، فيما يخصّ التعامل مع الأديان، وكان على رأس مجموعة المعتزلة الكعبية. كانت له مؤلفات وكُتب لم تصل إلينا، ومن آرائه المنقولة أنّ الله -سبحانه وتعالى- ليست له إرادة، وأنّ جميع أفعاله واقعة بغير إرادة، ولا مشيئة منه، فهو أبعد من أن يعتني بالبشر بسبب عظمته.

• **المسعودي (283-346هـ):**

صاحب (**مروج الذهب وأخبار الزمان**)، الذي كان عالماً ومؤرخاً، والذي حاول في كتابيه (**المسائل والعلل في المذاهب والنحل**)، و(**سرّ الحياة**)، أن يسهم مساهمة جيّدة في تأسيس علم الأديان المقارن في العصر الوسيط، وله كتاب لم يصل هو: (**المقالات في أصول الديانات**).

• **المسبّحي (366-420هـ):**

وهو الأمير المختار عزّ الملك المعروف بـ: (المسبّحي) الكاتب الحراني الأصل، المصري المولد. كان في حاشية حاكم مصر الحاكم بن العزيز العبيدي، وله ثلاثون مصنفاً؛ منها: (**التاريخ الكبير، التلويح والتصريح في معاني الشعر، الراح والارتياح، الغرق والشرق، الطعام والإدام، درك البغية في وصف الأديان والعبادات**، وهو في ثلاثة آلاف وخمسمئة ورقة، **قصص الأنبياء، المفاتحة والمناكحة، كتاب الأمثلة للدول المقبلة، القضايا الصائبة في معاني أحكام النجوم، الشجن والسكن في أخبار أهل الهوى، السؤال والجواب، مختار الأغاني وبيانها**)، وواضح أنّه كاتب موسوعيّ استثنائيّ، لكن ما نعرفه عنه قليل جداً.

• **أبو الحسن العامري (؟- 381هـ):**

هو مفكّر، وفيلسوف، ومؤسس من مؤسسي مقارنة الأديان، وهو، في الفلسفة، يُعدّ امتداداً للكندي، وأهمّ كتبه في الأديان (**الإبانة عن علل الديانة**)، و(**في الإعلام بمناقب الإسلام**)، ويُعدُّ العامري متقدماً في تناوله للأديان، ويقضي منهجه برفض النقل النظري عن الأديان؛ بل معالجتها ميدانياً وعملياً، ودراسة الظاهرة كما هي، لا كما تزيّنها لنا عقولنا. ويرى أنّ وجود الأديان الأخرى هو واقع حال لا بُدَّ من التعامل معه بواقعية، وكان من منهجه في مقارنة الأديان النظر التسامحي، والنقد الموضوعي، والدقة في فهم موضوع الدين عند باقي الأمم، وقبول مبدأ تعدّد المذاهب في الأديان.

أمّا أكثر مفكري هذا القرن إنتاجاً في هذا المجال، فهو أبو الحسن الأشعري (260-324هـ)، وكان دفاعه عن أهل السنة سبباً مهماً في عنايته وفحصه للمذاهب الأخرى في الإسلام، وللأديان الأخرى خارج الإسلام، وكتبه كثيرة تصل إلى ثلاثين كتاباً. أما أهمها في حقل مقارنة الأديان، فهي (**مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع، الفنون في الردّ على الملحدين، جمل مقالات الملحدين**). وقد تعلّم من المعتزلة نظريات كثيرة منها (نظرية الجوهر الفرد) ليواجههم بها، وأنشأ، مع الزمن، علم الكلام السنّي، وقد أنشأ التيار الأشعري، وهو قريب من التيار السلفي، على الرغم من الفوارق بينهما. وتمتاز آراؤه في المذاهب والأديان بالتصلّب والانغلاق.

وقام الأشعري بمقارنة الفرق فيما بينها حول أمور كثيرة في الدين؛ بل فصّل في شرح الكثير من مبادئ هذه الفرق. وفي نهاية كتابه، تطرّق إلى الكثير من العقائد، والعبادات، والأفكار، وناقشها، وناقش الاختلاف بينها. ويمكننا القول: إنّ كتاب الأشعري هذا من أنضج الكتب في (علم الفرق)، على الرغم ممّا يعوزه وهو كثير أيضاً. ومعروف أنّ الأشعري هو صاحب المدرسة السلفية في (علم الكلام)، التي ردّت بعنف على المدرسة العقلية الأولى في (علم الكلام)، وهم المعتزلة. وقد أصبح الأشعري، بدوره، أحد متكلمة السلف، ومنظري السنّة، ومؤسسي الأصولية الإسلامية.

اختلف الأمر، منذ القرن الرابع الهجري، حيث بدأ علماء ومؤرّخو الأديان، وليس مؤرخي الفرق الإسلامية، بالظهور، وهي مرحلة جديدة تدشّن لظهور علم وتاريخ الأديان عند المسلمين. فقد ظهر أوّل الكتب في مجال التحرّي عن الأديان والمذاهب والمدارس الفكرية عند غير المسلمين، إضافة إلى المسلمين، لأبي الحسن الأشعري، وهو كتاب (**مقالات غير الإسلاميين**)، و(**جمل المقالات**).

ثمّ المسعودي (ت346هـ)، الذي له كتاب (**المقالات في أصول الديانات**)، ثم عبد القاهر البغدادي (ت 429هـ)، الذي ألف كتاباً اسمه (**الملل والنحل، والفرق بين الفِرق**). ثمّ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت548هـ)، صاحب الكتاب المشهور (**الملل والنِّحل**).

وعند هذا الحدّ، يكون علم وتاريخ الأديان (الإسلامي) قد تأسس فعلاً على يد هؤلاء المؤلّفين.

■ **العلماء:**

ثلاثة من العلماء الكبار شغلوا هذا القرن، واقتربوا من مناقشة الأديان، وهم: ابن سينا، والبيروني، ومسكويه.

• ابن سينا الفيلسوف (370-427هـ):

له آراء جريئة في فهم الدين تختلف عمّا يروّج له الفقهاء، وربّما هو أكبر علماء المسلمين في الطبّ والفلسفة. وقد اتّهمه ابن تيمية، بسبب آرائه في الدين، بأنه أخذ عن الملاحدة، والإسماعيلية، وشهّر به؛ لأنه وافق رأي أرسطو في أنّ الخالق ليس معنياً بكلّ تفاصيل العالم، وأنّه لا يعلم إلا نفسه. وقد كفّره الغزالي في (**المنقذ من الظلال**)، واعتبر ابن قيم الجوزية أنّه أقرب إلى الملاحدة منه إلى الاسلام. وهكذا، نجد أنّ التعريض بالفلسفة الدينية لابن سينا كانت محطّ تهجّم الكثير من السلفيين، ولا شكّ في أنّه كان أحد أكبر قادة التنوير في عصره.

• أحمد بن يعقوب بن مسكويه (330- 421هـ):

العالم الفيلسوف الثاني، الذي كان فيلسوف التربية والأخلاق، وكانت له نظريات خاصة بالنبوّة، حيث ربط فيها النبوة بحركة الطبيعة، والأجرام السماوية، وربط القوى الإدراكية في الإنسان، وتدرّجها بموضوع النبوة. ورأى أنّ النبوة نظرية فلسفية مرتبطة بالطبيعة، وأراد أن يوفّق بين النبي والفيلسوف. وقد كانت آراؤه هذه محطّ تهجّم من السلفيين، الذين أجهضوا المشروع الفلسفي والعلمي الإسلامي، وسبّبوا انحدار المسلمين إلى هاوية التخلف، وإضاعة حضارتهم، التي كانت تصعد تدريجياً نحو العصر الحديث، لكنّهم أوقفوها في العصر الوسيط، وما زالت هي هناك إلى يومنا هذا بسببهم؛ بل إنها فقدت ذاكرتها، ولم تبقَ فيها إلا المواعظ السلفية الميتة.

• أبو الريحان البيروني (362-435هـ):

العالم الثالث. كان فيلسوفاً، وفلكياً، ورحالةً أنتربولوجياً، وجغرافياً، ومؤرخاً. ولا شكّ في أنّه من أعظم عقول العالم الإسلامي، وهو الذي قال: إنّ الأرض تدور، وله أكثر من (120) كتاباً ومصنفاً. أصله من أوزبكستان. أطلق عليه الأوربيون اسم: بطليموس العرب.

أهم كتبه، في مجال علم الأديان الوسيط، كتابان هما: **(الآثار الباقية عن القرون الخالية)**، **(تحقيق ما للهند من مقولة مقبولةٍ في العقل أو مرذولة)**، وهما بمثابة كتب في أنتربولوجيا الأديان، فقد أراد من كتابه الثاني أن يطوّر معرفة المسلمين بالأديان الهندية، معتمداً على الدراسة الميدانية لهم، ولديانتهم. وكان موضوعياً في عرضه لهذه الديانات، وعدم الحكم السلبي عليها من خلال الإسلام، واستخدم أسلوب الحكاية، ووصل بين الديانة ومظاهر الحياة الأخرى؛ كالاجتماع، والثقافة، والاقتصاد. ويبقى هو الرائد العلمي في مجال مقارنة الأديان أيضاً.

وهناك، أيضاً، **أبو الحسين الملطي الشافعي** (ت377هـ)، الذي وضع كتاب **(التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع)**، فينقل كثيراً عن كتاب **(الاستقامة)** لخشيش بن أصرم. ويبدأ الكتاب بذكر فرق الرافضة (الشيعة) الثماني عشرة، ثمّ فرق المعتزلة، والمرجئة، والخوارج، ثمّ يتحدّث

عن متشابهة القرآن وتفسير اختلاف المواضع، ومتشابه صلات الكلام، وذكر الجماعة، والنصيحة في الدين، ولكنه يعود لذكر فِرق الزنادقة، والقدرية، والرافضة، والخوارج. ويوسِّع الملطي بحثه في الفرق، فلا يقتصر على الشيعة؛ بل يتناول المعتزلة، والقدرية، والمرجئة، والخوارج، والزنادقة، وهذا تطوّر لصالح (علم الفِرق).

وربما كان الكتاب الأهمّ في هذا العلم، حتى ذلك الوقت، كتاب (**مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**) لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، وهو الكتاب، الذي يقول: إنّ المسلمين اختلفوا فكانوا عشرة أصناف: الشيع، والخوارج، والمرجئة، والمعتزلة (أمهات الفرق)، والجهمية، والضرارية، والحسينية، والبكرية، والعامة أصحاب الحديث، والكُلّابية أصحاب عبد الله بن كلّب القطاني (الأشعري: 1950م: 65).

3-4- القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي:

وصل البحث، في موضوع الأديان، إلى ذروته مع هذا القرن، وظهرت خمس قمم من الأعلام المتخصصين في هذا المجال، وهم:

- **القاضي عبد الجبار المعتزلي (359-415هـ/ 969-1025م):**

وهو قاضي القضاة، والمعتزلي الكبير، الذي جعل خط الاعتزال مستمراً قوياً، بعد أن كان أشعرياً، فهجر الأشعرية، وعاد إلى طريق الاعتزال العقلي المتنور، وقد كتب في العلوم القرآنية، والأعمال الأصولية لعلم الكلام، والقضايا المذهبية، والحوليات، والتشيع، والمسائل والأجوبة، وكتب في (**الفرق بين الأديان**)، وهو اسم كتابه في مجالنا المعني. وله في كلّ كتبه هذه تحليلات، ومقارنات بين الأديان، وللتعرّف إليها نوصي بمراجعة كتاب الدكتور حمدي عبد الله الشرقاوي (**مقارنة الأديان بين التطوير والتطبيق عند القاضي عبد الجبار المعتزلي: دراسة تحليلية مقارنة**).

- **أبو منصور عبد القاهر البغدادي (؟-429هـ):**

وهو متكلم من أئمّة الأصوليين، وأعيان فقهاء الشافعية، وله كتب كثيرة. أمّا في مجالنا، فله (**الملل والنحل، الفرق بين الفرق**)، وهي كتبٌ أسهمت في التأسيس لعلم المذاهب الإسلامية، الذي أسماه المسلمون (علم الملل والنحل). وكُتبه هذه لا تأتي بجديد، فهي تنقل نظرياً ذلك التواتر، الذي سارت عليه كتب النوبختي، وغيره من المؤسسين لهذا العلم.

«ولم يكن ذلك بمعزل عن المهمّة التي طرحها أمام نفسه، بوصفها محاولة تفسير الخبر المأثور عن النبي محمد حول افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة (أهل السنّة والجماعة)؛ أي: لم يكن جلّ اهتمامه سوى الدفاع، في نهاية المطاف، عن أهل السنة

والجماعة، التي سيفرد لها فصلاً خاصاً مليئاً بالإعجاب والثقة، إلا أنّ ذلك لم يعنِ غياب المحاولة الجديدة العلمية في الكشف عن خصوصيات المدارس الإسلامية، وتصنيفها الجديد، الذي يدخل فيه اعتبار العقيدة الإيديولوجية بصورة فاعلة، حسب شعار (ليهلك من هلك عن بيّنة، ويحيا من يحيا عن بيّنة)؛ أي: محاولة كشف الصلة، والتأثير المتبادل في الآراء، التي ستصبح موضوع جدل ومناقشة ابن حزم. المحاولة الجديدة، التي جمّعت في كلّ واحد إنجاز الأشعري والبغدادي، لكن برفعه إلى مصاف الجدل الرفيع» (الجنابي: 1994م: 102).

«البغدادي ظلّ أسير (المقالات)، بمعنى دورانه في إطار الاتجاهات والمدارس الإسلامية، دون أن يتعدى حدودها. إلا أنّ البغدادي سيقدّم الكثير من الملاحظات القيمة بصدد العلاقة الوثيقة بين المدارس المدروسة والاتجاهات اللاإسلامية (الزرادشتية، المانوية، المزدية، اليهودية، النصرانية، البراهمة، والفلسفات الإغريقية والشرقية، وما دعاه بعلوم العرب، أي: المعارف الجاهلية... إلخ)» (الجنابي: 1994م: 102).

• ابن حزم الأندلسي (389-456هـ):

وهو أحد كبار العلماء والمفكرين في الأندلس، وصاحب كتاب (**الفصل في الملل والأهواء والنحل**)، وهو كتاب يبحث في الأديان، والمذاهب المقارنة، ولكنّه يقع في أخطاء وآراء خاطئة كثيرة؛ بل إنه يبدو وكأنه مصمم لتأجيج العداوة بين فرق إسلامية محدّدة، فضلاً عن نقله عن المهتمين قبله بالفرق والمذاهب، دون تمحيص عقلي، وفكري جديد.

«أما ابن حزم، فإنّه لا يقدّم جديداً مؤثراً، بقدر ما أنه يتشابه مع البغدادي من حيث صياغة الأدلجة، التي تهمل استقلالية الفكر النسبية، التي سيوجه الشهرستاني جلّ اهتمامه لها. وعلى الرغم من أنّ ابن حزم لا يوجه اهتمامه، في دراسة قضايا الخلاف، التي أدت إلى تنوع الفرق الإسلامية، سوى إلى تلك (الخارجة عن ديانة الإسلام)، أو ما يدعوه البغدادي: الغلاة (أو الفرق اللاإسلامية)، فإنه لم يجد فيها سوى محاولة الفرس الشعوبية لاستعادة السيطرة من جديد، من خلال تهديم الإسلام داخلياً؛ أي: الفكرة المطروحة آنذاك بالارتباط مع الصراع ضد الشعوبية، وقد خصّص ابن حزم -كما يشير هو في (**الفصل**)- كتاباً خاصاً في الردّ عليها تحت عنوان: (**النصائح النجية من الفضايح المخزية والقبايح المردية من أقوال أهل البدع من الفرق الأربع المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة**)» (الجنابي: 1994م: 106-107).

لكنّ المؤلفين الإسلاميين واصلوا تأليفهم في هذا المجال في القرن السابع الهجري، مثل: الفخر الرازي (ت 606هـ)، الذي كان متكلماً شافعياً، والذي ألفّ كتاب (**الرد على أهل الزيغ والطغيان**) و(**اعتقادات المسلمين والمشركين**).

• **أبو المعالي الجويني (419-478هـ):**

فقيه شافعي أشعري، رفض ما يخرج عن العقل، في حدود ما يستطيع، وتأثر بالغزّالي. وأهم مؤلفاته في حقل الأديان: (**شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل**). وينحو الجويني منحىً تاريخياً في التعامل مع الديانتين اليهودية والمسيحية، فقد جاء في مقدّمة تحقيق الكتاب للدكتور أحمد حجازي السقّا: «يبين فيه المؤلف عن التوراة ما نصه: إنّ التوراة، التي بيد اليهود الآن، هي التوراة التي كتبها عزرا الورّاق، بعد فتنتهم مع نبوخذنصر... وهذه النسخة كتبها (عزرا) قبل بعثة المسيح -عليه السلام- بخمسمئة وخمس وأربعين سنة؛ أي: إنه يعترف بالتحريف اللفظي والمعنوي في التوراة؛ مثل الإمام ابن حزم الأندلسي في كتابه (**الفصل في الملل والآراء والنحل**). وفي رسالته (**في الرد على دين ابن النغريلة اليهودي**)، ومثل الإمام القرطبي في كتابه (**الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام، إظهار محاسن دين الإسلام، وإثبات نبوة نبينا محمد عليه الصلاة والسلام**). ومثل الإمام رحمت الله الهندي في كتابه (**إظهار الحق**)، ومثلنا في كتابنا (**نقد التوراة - أسفار موسى الخمسة - السامرية والعبرانية واليونانية**)» (السقا: الجويني: 1989م: 9).

ويتناول الجويني مختلف الأمور الإشكالية في التوراة والإنجيل، ويعقب عليها برؤية إسلامية، ومنطقية، وعقلية، لا تخرج عن أدوات العصر الوسيط، وهذا أمرٌ طبيعي، ولكنّها تصبّ في جدل مقارنة وتاريخ الأديان آنذاك.

3-5- القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي:

• **أبو الفتح الشهرستاني (446-548هـ):**

العَلَم الأكبر فيه، وهو أحد علماء أهل السنّة الأشاعرة، شافعي المذهب، وله مؤلفات في الفلسفة وعلم الكلام، ولكن أشهر كتبه هو (**الملل والنحل**)، الذي أصبح أشهر الكتب في مجاله. والحقيقة أنّه أنضج كتاب في مقارنة الأديان والمذاهب، فهو كتاب موضوعي إلى حدّ بعيد، قياساً لزمنه، وهو يعارض الفلاسفة (كما فعل الغزالي قبله)، ولا يتجنّى، ولا يتسرع في إطلاق الأحكام على المذاهب والأديان، فهو لم يكفّر أحداً، وهو يذكّر، دائماً، في كتابه، بهذا المنهج، حيث يقول: «وشرطت على نفسي أن أورد مذهب كلّ فرقة على ما وجدته في كتبهم، من غير تعصّبٍ لهم، ولا كسر عليهم، دون أن أبيّن صحيحه من فاسده، أو أعيّن حقّه من باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارك الدلائل العقلية، لمحات الحق، ونفحات الباطل» (الشهرستاني: 1992م: 14).

لكنّ الكتاب، الذي يظلّ يستوقفنا في هذا المجال، هو كتاب الشهرستاني (**الملل والنحل**)، ويمكننا أن نعدّه نموذجاً جيداً لعلم الملل والنحل، لما انطوى عليه من موضوعية تحليلية

وفلسفية... على الرغم من أنه بعيد عن الصواب في أمور كثيرة، لاسيما ما يخصّ الفرق الإسلامية، واعتباره دين الصابئة من المعتقدات، وإهماله الكثير من الأديان في العالم آنذاك، ولكنه ينطوي على قيمة علمية جيدة.

فقد عمّق الشهرستاني، في منهجيته الفلسفية التحليلية المقارنة، العناصر الديناميكية والإيجابية في تقاليد العلم السابقة؛ أي: أنه وحّد، في ظروف تلك المرحلة، عناصر المنهج الموضوعي الاستعراضي، والفلسفي - اللاهوتي - الجدلي. لقد سار -إن أمكن القول- في اتجاهين متداخلين، يتطابقان، فيما لو شئنا المقارنة، مع ما أبدعه الفكر الإسلامي من وحدة الظاهر والباطن. فهو يبدو، من جهةٍ، كما لو أنه ندٌّ للأشعري في موضعيّته، ومن جهة أخرى، كما لو أنّه استمرارية، أو نسخة معمّقة للبغدادي، وابن حزم في منهجيته (الجنابي: 1994م: 64).

ويرى الشهرستاني أنّ تصنيف الناس، ومن ثَمَّ عقائدهم الدينية والفكرية، يتمّ وفق طرق عديدة؛ منها جغرافي، حسب الأقاليم السبعة، حيث لكل إقليم خطة من اختلاف الطبائع والأنفس، التي تدل عليها الألوان والألسن، أو حسب الجهات الأربع، التي هي الشرق والغرب والجنوب والشمال، ولكل قوم طبائعهم وشرائعهم. أمّا الطريقة الأخرى، فهي القومية، حيث هناك أربع أمم، هي: (العرب، العجم، الروم، الهند)، ولكنه يرى أنّ أفضل التصنيفات تقسيمهم إلى: أهل الديانات والملل، وهي (الأديان ومذاهبها)، وأهل الأهواء والنّحل، وهي (المعتقدات والأفكار)، فأرباب الديانات مطلقاً، مثل: المجوس، واليهود، والنصارى، والمسلمين، وهم أصحاب كتاب، أو شبهة كتاب. أمّا أهل الأهواء والآراء فمثل: الفلاسفة، الدهرية، الصابئة، عبدة الكواكب والأوثان، والبراهمة. ويفرّق كلّاً منهم فرقاً، فأهل الأهواء ليست تنضبط مقالاتهم في عدد معلوم، وأهل الديانات قد انحصرت مذاهبهم بحكم الخبر الوارد فيها، فافترقت المجوس على سبعين فرقة، واليهود على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، والمسلمون ثلاث وسبعين فرقة. والناجية أبداً من الفرق واحدة؛ إذ الحق من القضيتين المتقابلتين في واحدة، ولا يجوز أن يكون قضيتان متناقضتان متقابلتان، على شرائط التقابل، إلّا أن يقتسمهما الصدق والكذب، فيكون الحقّ في إحداهما دون الأخرى (الشهرستاني: 1992م: 20).

هذا هو منهج الشهرستاني يصنّف الأديان على أساس (الكتاب، وشبهة الكتاب)، وتصنيف الدين الواحد إلى فرق، على أساس أنّ فرقةً واحدة هي الأصل، وهي (الناجية)، والباقي فرع وهالكة، استناداً إلى حديث موضوع عن الرسول محمد، ولكنه لا يفي بتصنيفه، فلا يذكر هذه الأعداد الكبيرة من الفِرق؛ بل يذكر بعضها القليل جداً، أحياناً؛ لأنها، ببساطة، ليست كذلك.

أما المعتقدات (الأهواء والنّحل)، فهي ليست بأديان، فيلغي الصابئة، والأديان الوثنية، وأديان الهند... ويضعها مع الفلسفة. وهذا خطلٌ وتخبط لا يصحّ لمثل الشهرستاني الوقوع فيه.

فالأديان (التي تسمّى وثنية) قد ملأت العالم القديم، وكانت هي العبادة الأساسية آنذاك، وقد قدّمت تصورات راقية ومهمّة نهلت منها أديان التوحيد كثيراً.

والشهرستاني يُسقط على الإسلام ما ظهر في الأديان الكتابية الأخرى، حسب الحديث المنسوب إلى النبي محمد، أيضاً، حيث: القدرية مجوس هذه الأمة، والمشبّهة يهود هذه الأمة، والروافض نصارى هذه الأمة. «والقضية، هنا، ليست في إدانة الاتجاهات المناهضة لأهل السنّة والجماعة، بقدر ما أنها تكشف عن (التطرّف) العقلي في تضخيم بعض جوانب الظواهر الفكرية والسياسية، التي أبرزها تطور الخلافة التاريخي، والتي يشير إليها الشهرستاني بدقةٍ، إلّا أنّ محاولته البحث عن مصدرها الأولي عند تخوم صراع (الرأي بالنص) ليست إلا الصيغة الإسلامية لمحاولة كشف الديناميكية الداخلية للصراع الفكري - الاجتماعي، الذي يقدّمه الشهرستاني بوصفه صراعاً (أزلياً)، أو، في أفضل الأحوال، أنه موجود ما وجدت الخليقة» (الجنابي: 1994م: 109).

وهكذا، يقدم الشهرستاني، بقصد أو دون قصد، نموذجاً وسيطاً لعلم الأديان، وهو لا يخرج، في كلّ الأحوال، عن المنظومة اللاهوتية الدينية، ولا يخطو، إلّا في التأسيس، خطوة جادة نحو علم الأديان القادم الذي سيظهر لاحقاً.

«ولا يعني ذلك، من حيث الجوهر، في محاولة الشهرستاني الآنفة الذكر، سوى الكشف عن مبدأ أعلى يحكم تطوّر الفكرة ذاتها، ويصوغه في مبدأ (صراع الرأي والنص). إلا أننا، في هذه المحاولة، لا نرى، في الواقع، سوى انعكاس المبدأ الواقعي، الذي ساد تطور الفكر الإسلامي ذاته. فالرأي والنص هو صراع ما يحصره الشهرستاني في مفهوم الملل؛ أي: الأديان والأفكار، التي نشأت بالارتباط معها، في ظلّ الثقافات المتأثرة به، وبصورة أدقّ الثقافة الإسلامية؛ إذ بأي معنى يمكن تطبيق صراع الرأي والنص في ميدان الفلسفة الإغريقية، التي يفرد لها الشهرستاني فصولاً موسعة؟» (الجنابي: 1994م: 110).

• **فخر الدين الرازي (543-606هـ):**

هو إمام ومفسر شافعي، وعالم موسوعي، ألّف في العلوم الدينية، والعلوم الطبيعية. كان أشعرياً يردّ على الفلاسفة المعتزلة، وله في حقل الأديان كتاب (**اعتقادات المسلمين والمشركين**)، الذي شرح فيه فرق المعتزلة، وفرق الخوارج، وفرق الروافض (الشيعة)، وفرق الغلاة، وفرق الكيسانية، وفرق المشبّهة، وفرق الكرامية، وفرق الجبرية، وفرق المرجئة، وشرح أحوال الصوفية، وفصل في الأديان والمعتقدات الباطنية، والصبّاحية، والقرامطة، والبابكية، وغيرها، ثم شرح فرق ومذاهب الأديان الأخرى، كاليهودية، والمسيحية، والمجوسية، والصابئة، وأحوال الفلاسفة. وبذلك يكون قد قدّم ما تداولته المرويات الإسلامية في المذاهب

والأديان بصورة موجزة، وكأنّه اختصر كلّ شيء دون أن يقوم ببحثه الخاص، وهي عادة إسلامية واضحة في البحث الفكري في القرون الوسطى.

3-6- القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي:

تراجع البحث في الأديان، منذ القرن السادس الهجري، ولاسيما في المشرق، وانعدم في هذا القرن تقريباً، باستثناء ما قام به عبد الله الترجمان (1355-1423م)، وهو أبو محمد عبد الله بن عبد الله الترجمان الميورقي. وُلِدَ في ميورقة، وهي أكبر جزر إسبانيا في البحر المتوسط، وكان قساً مسيحياً اسمه (إنسلم تورمدا)، ثم أسلمَ، وألّف كتابه (**تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب**)، وأصبح وزيراً في تونس، وتوفي فيها. وفي الفصل الأول روى قصّة إسلامه، وفي الباب الأول من الكتاب تحدّث عن الأناجيل الرسمية الأربعة، وفي الباب الثاني شرح المعتقدات الخاصة بطبيعة المسيح، وفي الثالث شرح المعتقدات الدينية العامة للمسيحية، وفي الرابع تحدّث عن قانون الإيمان المسيحي، وفنّده، وفي الخامس أثبت بشرية السيد المسيح، وفي السادس بيّن تناقضات الأناجيل حول بعض الأخبار المشتركة، وفي السابع بيّن براءة السيد المسيح من أكاذيب المسيحيين، وفي الثامن أوضح العيوب التي يراها المسيحيون في المسلمين، وفي التاسع أثبت نبوّة محمد بنصوص من التوراة والأناجيل.

الكتاب، في فحواه، مقارنة بين المسيحية والإسلام، فهو يقع ضمن جهود علم الأديان المقارن، ولكنه كتاب منحاز عقائدياً، مثل كلّ كتب الأديان في التاريخ الوسيط.

3-7- القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي:

في هذا القرن، تصلّب الفكر الإسلامي، وجمد نهائياً، وظهر فيه مفكرون متطرفون في أصوليتهم، مثل: ابن تيمية، وابن قيم الجوزية، حيث كتبا في الأديان المقارنة، والملل والنحل، بطريقة عقائدية دوغمائية أغلقت باب أيّ تطور ممكن في علم الملل والنحل، الذي كان ينمو بطيئاً، ولو أنّه تطوّر في مناخ الحرية، والعقل، والتسامح، لَتحوّل إلى بذرة لعلم الأديان بحقّ، لكنّه انحدر بعيداً نحو الجمود والتشدّد، وابتعد عن العلم ليدخل في مجال الإعلام، والوعظ، والفقه.

ولم تظهر أيّ بارقة أمل إلّا في الشذرات، التي تعالج الأديان عند ابن خلدون، ولكنّها لم تكن كافية لوقف الانهيار.

- **ابن تيمية (661-726هـ):**

الملقب بشيخ الإسلام، وهو حنبلي متشدّد. اشتهر في أكثر من اهتمام؛ كالفقه، والحديث، والعقيدة، والفلسفة، والمنطق، والفلك، والرياضيات. وفي مجال الأديان له مجموعة من

الكتب والرسائل منها (**بيان الفرقة الناجية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، رسالة في علم الباطن والظاهر**). وقد انتهى علم الملل والنحل، على يديه، إلى الجمود الكامل، وتوقف عن الفحص المنهجي الجيد، كما عند الشهرستاني، وأصبح منافحةً ضد اليهودية والمسيحية، من ناحية الأديان الأخرى، ودفاعاً عن أهل السنة والجماعة، وتكفير كلّ من هم خارجهم من جميع الفرق والمذاهب؛ بل تكفير كلّ رموز الحضارة الإسلامية في العلم والفلسفة.

يُعَدُّ خطاب ابن تيمية في الأديان نموذجاً لانتصار الإيديولوجيا الدينية المتطرفة والمتزمتة، التي بدأت خجولة متردّدة في بدايات البحث عن الأديان والمذاهب، وهي، بذلك، تعكس انتصار السلفية، وهزيمة التحضر. وستكون عنواناً لاستمرار القرون الوسطى وعقليتها بين المسلمين، حتى مجيء التاريخ الحديث، وتحرر المسلمين من المركزية الدينية، ومع ذلك، فهي تشكّل، الآن، منهل المتطرفين والسلفيين أيضاً.

- **ابن قيم الجوزية (691-751هـ/ 1292-1349م):**

أكمل ابن قيم الجوزية ما فعله ابن تيمية، وأقفل الدائرة الأصولية في فحص الأديان، وانتهى معه مشروع علم الأديان، أو علم الملل والنحل الإسلامي، الذي سيندثر أمام المحاولات العلمية في الغرب، منذ القرن الخامس عشر الميلادي، المحاولات التي ستنتج، بعد أربعة قرون، علماً منهجياً اسمه (علم الأديان) سيضم تاريخ ومقارنة وعلم الأديان بمناهج علمية حديثة.

ابن القيم درس على يد ابن تيمية، ولازمه نحو (16) عاماً، وتأثر به، وأخذ بمنهجه السلفي، ومؤلفاته كثيرة بعضها ما يمسّ الأديان؛ منها (**الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى**)، وفي الأخير تعريض بالديانتين، وما يسميه التحريف، وموضوع التبشير بمحمد في التوراة والإنجيل. وهو يرى أنّ المسيحيين آمنوا بمسيح لا وجود له، واليهود ينتظرون المسيح الدجّال، ويرى أنّ المسلمين فوق كلّ الأمم في الأعمال والمعارف النافعة، وأن الأمم الأخرى مثقلة بالمعاصي، وأنه لا يوجد إيمان بالأنبياء طالما هناك تغاضٍ عن نبوة محمد.

الكتاب الآخر، في هذا المجال، هو (**إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**). وتأتي هذه الكتب، بالإضافة إلى الجمود العقائدي فيها، صدىً للصراع الدائر بين المسلمين والمسيحيين، قبل وأثناء وبعد الحروب الصليبية.

لكنّ جهود الجوزية كانت ترتكز على أمور لاهوتية وعقائدية تمحورت حول النسخ، والتحريف، وإنكار ألوهية المسيح والصلب والفداء، وإثبات نبوة محمد، والبحث عن إشارات ظهوره في الكتب المقدسة لليهود والمسيحيين. أمّا الفروع في هذه الأمور، فتناولت تشدّد اليهود

في التشريع، وتحايلهم على الشريعة، وانتهاكات المسيحيين للشريعة والعبادة، ونقد تاريخ الكنيسة، والمجتمع الكنسي.

• **ابن خلدون (732-808هـ):**

كان ابن خلدون مهتماً بالتاريخ والاجتماع، لكنه لم يهتم، بوضوح وعناية، بموضوع الأديان ومقارنتها، وقد جاءت ملاحظاته عرضية على هذا الموضوع، ولذلك لن نفصل في الحديث عنه.

3-8- القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي:

مع هذا القرن، يكون التاريخ الوسيط في الغرب قد انتهى، ومعه، أيضاً، تكون الحضارة الإسلامية قد شحبت في منجزها العلمي، وغابت فيها صورة العقل، ولاحظنا كيف ختم ابن تيمية وابن قيم الجوزية العقل الإسلامي بالشمع الأحمر، ومنعا أيّ إمكانية لنمو علم الأديان، أو ما كان يسمى علم الملل والنحل.

أما الإشارة اليتيمة الوحيدة حول كتاب (**الملل والنحل**) للإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى (764-840هـ)، وهو إمام زيدي في اليمن، فقد كان جهده في القرن الثامن الهجري، وقد قضى أغلب حياته الأخيرة في السجن، وفيها ألّف كتبه التي ظهرت في موسوعته المسمّاة (**البحر الزخّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار**) وكان قريباً من مذهب الاعتزال.

الكتاب يتكوّن من كتابين هما: (**الملل والنحل**)، الذي يتناول الفرق (الكفرية) الموجودة في عصره، سواء في العرب أم في العجم، والفرق الإسلامية، وتوضيح اسم كلّ فرقة وآرائها العقائدية، ثم المعتزلة، وطبقاتها. أما الكتاب الثاني، فهو (**المنية والأجل في شرح الملل والنحل**)، الذي يسترشد بكتاب (**الأخبار**) للجاحظ، ثم الفرق الإسلامية بكتاب (**مقالات إسلامية**) للبلخي، ثم يسترشد بـ: (**طبقات المعتزلة**) للقاضي عبد الجبار. وقد حققه الدكتور محمد جواد شكور، والكتاب لا يخرج عن الكتب التراثية التقليدية للملل والنحل، التي شاعت في القرون الهجرية الأولى بشكل خاص.

وهكذا، يكون علم الأديان الوسيط، بصيغته الإسلامية، قد وضع أوزاره مع بداية التاريخ الحديث في أوربة. ولا بدّ من القول: إنّ هذا العلم كان عقائدياً، وإن ظهرت فيه بعض الاتجاهات المنهجية (كما عند العمري، والبيروني، والشهرستاني)، لكنّنا يجب أن نؤكّد أن المسلمين كانوا أكثر بكثير من شعوب الأديان الأخرى، في ذلك العصر الوسيط، اهتماماً بالأديان والمذاهب، وقد حاولوا إنشاء علم للأديان والمذاهب بأفضل صيغة ممكنة، لكننا بطبيعة الحال، يجب ألّا ننتظر منهم أكثر من هذا؛ لأن العلوم الإنسانية التجريبية لم تنشأ إلا في القرن التاسع عشر، بعد كفاح مرير خاضته النخب الثقافية الغربية لسيادة العلم على الإيديولوجيا بكلّ أشكالها، ومنها الدينية.

الفصل الثالث

التاريخ الحديث لغاية القرن التاسع عشر (1453-1800م)
الدراسات الدينية وبذور علم الأديان



بحلول القرن الخامس عشر، انعطف تاريخ الغرب، والبشرية لاحقاً، حيث بدأ التاريخ الحديث، الذي ستكون مهمته الخلاص من ظلام القرون الوسطى، ونزعتها الدينية الشمولية.

تخلّصت أوربة، دفعةً واحدةً، من أكبر نظامين دينيين شموليين فيها؛ الأول هو النظام البيزنطي المسيحي الأرثوذكسي النزعة، عندما سقطت الإمبراطورية البيزنطية عام (1454م) على يد العثماني محمد الفاتح، والثاني النظام الأندلسي الإسلامي، عندما سقطت الدولة الأندلسية، واستعيدت إسبانيا إلى الحظيرة الأوربية عام (1492م) على يد إيزابيل وزوجها فرناندو، فكأنّها تخلّصت من التاريخ الوسيط كلّه، الذي كانت الديانتان المسيحية والإسلام تتقاسمانه في العالم.

وبتخلّص أوربة شرقاً من البيزنطيين، وغرباً من الأندلسيين، يكون التاريخ الوسيط قد انتهى هناك، وبدأ التاريخ الحديث العلماني النزعة، والذي أرسى أسس حضارة جديدة هي (الحضارة الغربية)، التي سيقيَّض لها الاستمرار والنمو؛ لتتحول إلى مدنية عالمية تستوعب الحضارة البشرية الجديدة الطامحة للتخلّص من الهيمنة الظلامية. وستظهر كلّ الحضارات حولها إمّا وسيطةً وإما قديمةً، وهي التي سيعتريها الذبول والخفوت، وتتحول تدريجياً من حضارات إلى ثقافات كثيرة، فيما تتحوّل الحضارة الغربية، بسبب علميتها وواقعيتها، إلى حضارة شاملة للجنس البشري يصعب منافستها؛ بل يصعب الوصول إليها.

يمكننا تتبّع الشعيرات الأولى، التي كانت تنسج أمشاج علم الأديان، منذ القرن الخامس عشر الميلادي وصولاً إلى القرن التاسع عشر، حيث ظهرت البوادر الأولى لتسمية علم الأديان، وإعلان تكوّنه جنيناً علمياً وسط العلوم الإنسانية الأخرى، التي كانت ترعاه، وتحتضنه، حيث كانت بمثابة الرحم له، وسنعمل على الإشارة الواضحة إلى منجزات المفكرين، والعلماء، والفلاسفة، الذين كانت جهودهم سبباً في ظهور (علم الأديان) بمعناه العلمي، خلال هذه القرون الأربعة، وهم:

1- القرن الخامس عشر: نقد في الأديان:

• نيكولو مكيافيلّي (1469-1527م)

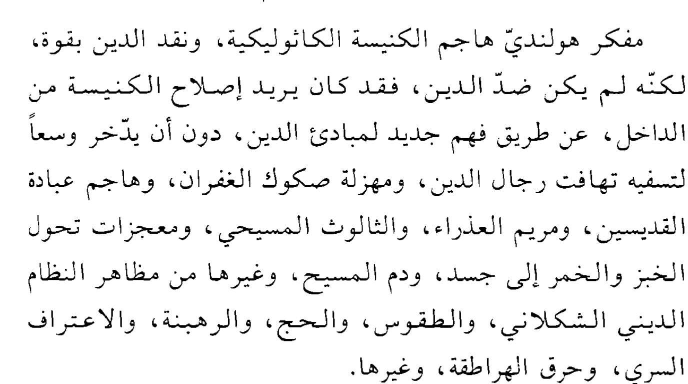


Niccolo Machiavelli

كان مكيافيلي مفكراً وفيلسوفاً وسياسياً إيطالياً ظهر في عصر النهضة، وأصبح رمزاً للتنظير السياسي الواقعي، وهو ما أصبح لاحقاً الأساس في (علم السياسة). ورأى مكيافيلي أنّ التاريخ يتحرّك بفعل قوتين هما: المال والسلطة، وما عدا ذلك كان تبريراً لهاتين القوتين... ورأى أنّ الدولة يجب أن تقوم على أساس العقل والخبرة، وليس على أساس اللاهوت. وقد وضع مكيافيلي ما يقرب من ثلاثين كتاباً كان أهمها (الأمير)، و(فن الحرب)، و(المطارحات)، و(تاريخ فلورنسا). ولا يعدّ مكيافيلي من أعلام الكتابة عن الأديان، ولكنّه، بكتاباته الواقعية عن السياسة، وضع أسساً جديدة للتعامل مع الأديان، من خلال تحليل سياسي خاص، فهو لا يرى ضرورة لإبعاد الدين، أو فصله عن السياسة؛ بل يشدّد على أن تحتفظ الدولة بالدين، وتستخدمه لصالحها؛ لأنّه وسيلة جاهزة لظهور نظام اجتماعي قويّ، ودولة قوية.

«وكان مكيافيلي يرى أنّ الأديان الوثنية القديمة كانت تحبّذ الجاه، والصحة، والقوة البدنية، وتضفي هيبةً إلهية على القادة، والأبطال، والمشرّعين، في حين أنّ المسيحية تحضُّ على الضعف والإعراض عن الجاه، وتمجِّد التواضع. وينتقد مكيافيلي الكنيسة في زمانه لسببين؛ أولهما أنّ الشرَّ، الذي يمارسه رجال الكنيسة، يدمّر إيمان الناس بالدين، وثانيهما أنّ السلطة الزمنية، التي يحظى بها الباباوات تحول دون توحيد إيطاليا» (عوض: 1997م: 50).

• **دسيدريوس إراسموس (1466-1536م):**



مفكر هولنديّ هاجم الكنيسة الكاثوليكية، ونقد الدين بقوة، لكنّه لم يكن ضدّ الدين، فقد كان يريد إصلاح الكنيسة من الداخل، عن طريق فهم جديد لمبادئ الدين، دون أن يدّخر وسعاً لتسفيه تهافت رجال الدين، ومهزلة صكوك الغفران، وهاجم عبادة القديسين، ومريم العذراء، والثالوث المسيحي، ومعجزات تحول الخبز والخمر إلى جسد، ودم المسيح، وغيرها من مظاهر النظام الديني الشكلاني، والطقوس، والحج، والرهبنة، والاعتراف السري، وحرق الهراطقة، وغيرها.



Desiderius Erasmus

ولعل أهم ما قام به إراسموس أنه قام بترجمة جديدة للعهد الجديد عن اليونانية خلت من الكثير من الأخطاء الموجودة في الطبعة الشعبية المنتشرة آنذاك، وأصبحت أساساً للطبعة المتداولة، حالياً، من الكتاب. وله من الكتب (**في مديح الجنون**) و(**تربية أمير مسيحي**) و(**العبارات الخاصة بالحديث العادي**).

كان يحلم بأن يستبدل باللاهوت فلسفةَ المسيح، وسعى إلى التنسيق بين هذه الفكرة وبين رأي كبار الوثنيين، ووصف أفلاطون، وشيشرون، وسينكا بعبارة «ملهم من الله»، ولم يقبل أن يحرم هؤلاء الرجال من الخلاص، وكان لا يكاد يستطيع أن يمتنع عن الصلاة على روح القديس سقراط. وطلب من الكنيسة أن تختصر المذاهب الجوهرية للمسيحية على أقل عدد ممكن، وأن تترك للباقي حرية الرأي، «ولم يدافع عن التسامح الكامل مع كلّ الآراء، ولكنّه اتخذ موقفاً رفيقاً منحازاً نحو الهرطقة الدينية» (موقع المعرفة: 2009م).

يُعَدُّ إراسموس واحداً من أهمّ علماء الإنسانيّات. وإن يكن قد اهتمّ بنقد الأديان والفكر الإنساني عامة، فهو -لا شك- من الذين مهّدوا الطريق إلى فهم صحيح للدين، ولكنّه أخذ جانب الحياد بين المذهبين الكاثوليكي والبروتستانتي في صراعهما، على الرغم من ميوله الكاثوليكية واللادينية في بعض الأحيان.

• **توماس مور (1478-1535م):**


Thomas More

مفكر إنكليزي اشتُهر بكتابة (**يوتيبيا**)، وله (**حوار**) و(**تاريخ ريتشارد الثالث**). كان صديقاً لإراسموس. عُرف بميوله اللادينية، وكانت اليوتوبيا نموذجاً لفكره، حيث وضع في جزيرة نائية الناس يعيشون بأديان متعدّدة بسلام، ويؤمنون بالله، واليوم الآخر، وتتمتع المؤسسة الدينية بالاحترام. ويبدو أنّه كتب مدينته الفاضلة هذه رداً على الحياة الفاسدة، التي يعيشها الناس، تحت ظلّ رجال دين مخادعين.

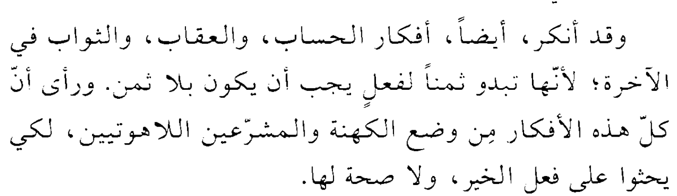
كان توماس مور أوّل من ابتكر واستعمل مصطلح «اليوتوبيا» المشتقة من كلمة يونانية هي (U-Topos)، وتعني حرفياً: المكان الذي لا وجود له. وكان يشير مور، بذلك، إلى تصوّر مجتمع صعب التحقق، ومناقض للواقع الذي نعيش فيه، وقد سلك مثله الفيلسوف (كامنيلا) الذي عاصره.

ويوتوبيا توماس مور، في ذلك الزمن، قريبة جداً ممّا تعيشه اليوم المجتمعات الأوربية من نبذ للتعصب، وإيمان بتعدد الأديان والمعتقدات. وهذا يعني أنّه حاول، وفق تصور علميّ، رسمَ صورة مستقبلية للدين، وهو في حالته الإيجابية، دون أن يتدخل تفصيلياً في حياة الناس، وبذلك يكون مور قد رسم نوعاً من علم الأديان التطبيقي، الذي يؤكّد الحيادية والتسامح.

• **بيترو بومبوناتزي (1462-1525م):**


Pietro Pomponazzi

تُعَدُّ مساهمة بومبوناتزي مهمة جداً، عندما تناول، بعلمية، موضوع النفس وخلودها في كتاب (**خلود النفس**) (1516م)، وتوصّل إلى إنكار خلودها، وقد خرّج تحليله هذا بأنّ النفس لا تخلّد بطريقة شخصية؛ بل بطريقة جماعية، من خلال بقاء روح الجماعة التي تتطور عقلياً وروحياً.



وقد أنكر، أيضاً، أفكار الحساب، والعقاب، والثواب في الآخرة؛ لأنّها تبدو ثمناً لفعلٍ يجب أن يكون بلا ثمن. ورأى أنّ كلّ هذه الأفكار مِن وضع الكهنة والمشرّعين اللاهوتيين، لكي يحثوا على فعل الخير، ولا صحة لها.

ومن الواضح أنّ مثل هذه النظرة تحطّم الأساس الديني والميتافيزيقي، الذي تستند إليه قواعد الأخلاق، كما أنّها محاولة لبناء الأخلاق الطبيعية المستقلة عن كلٍّ من الدين والفلسفة.

وفضلاً عن ذلك، ألقى بومبوناتزي ظلالاً من الشكّ على سلامة المعجزات في كتابه (**علل الظواهر الطبيعية العجيبة**)، أو كتاب (**التعازيم**) (1556م)، الذي يقول فيه: إنّ المعجزات لا تعدو أن تكون أحداثاً استثنائية تصاحب نشوء الأديان، وتدلُّ على قصور المعرفة الإنسانية، التي عجزت عن فكّ طلاسم الكون، وسبر غور الطبيعة؛ بل إنّه ذهب في كتابه (**في القدر والحرية وانتخاب الله للمخلوقات**) (1525م)، إلى أنه لا يمكن التوفيق بين الإيمان بوجود الله والعناية الإلهية وبين الإيمان في الوقت نفسه بالحرية الإنسانية (عوض: 1997م: 39).

2- القرن السادس عشر: الشك في الأديان:

- **فرانسيس بيكون (1561-1626م):**



Francis Bacon

تكمن أهمية فرانسيس بيكون، بالنسبة إلى العلوم كلّها (ومن ضمنها علم الأديان)، في أنّه مؤسّس المذهب التجريبي في الفكر عامة، وفي الفلسفة بشكل خاص. وقد جاهد لنبذ المنهج المدرسي القروسطي، واستبدله بالمنهج العلمي التجريبي. وكان برتراند راسل يرى أنّه تظاهر بالإيمان الديني لكي يمرّر أفكاره العلمية التي قوّضت، مع الوقت، كلّ الأفكار الدينية المتخلّفة عن الحياة والعلم. ويَعُدّه الكثيرون الأب الحقيقي للبراجماتية؛ لأنه كان يرى عدم وجود أيّ جدوى من المعرفة النظرية إذا لم تكن مطبّقةً ونافعة في الحياة والواقع.

ويقول برتراند راسل: «إنّه أول من نادى بوجود حقيقتين: حقيقة علمية تنهض على إعمال العقل، وحقيقة دينية تنهض على الوحي والإلهام». وقد تصدّى بيكون لدحض الاتهام الموجه إليه بالكفر والإلحاد، بقوله: «إن القليل من الفلسفة يميل بعقل الإنسان إلى الإلحاد، ولكنّ التعمق فيها ينتهي بالعقول إلى الإيمان». ويضيف بيكون على ذلك قوله: «إذا أمعن العقل النظر، وشهد سلسلة الأسباب كيف تتصل حلقاتها، فإنه لا يجد بداً من التسليم بالله» (عوض: 1997م: 58).

ابتكر بيكون منهج الاستقراء، الذي يعتمد على البداية بدراسة الجزئيات، ثم الوصول إلى الاستنتاج الكلي، ولذلك وقف نداً وعدواً لمنهج الاستنباط، الذي ارتبط باسم أرسطو، والذي كان يبدأ بالكليات، ويطبقها على الجزئيات، وهنا تكمن أهمية بيكون، فقد ضرب قلب فلسفة القرون الوسطى، التي كانت تعتمد على أرسطو، واستبدل بها فلسفة جديدة أصبحت، فيما بعد، أساس العصر الحديث. وهكذا، نرى أن أفلاطون كان يبدو لنا أساس التاريخ القديم في الفكر، وأرسطو أساس التاريخ الوسيط في الفكر، وبيكون أساس التاريخ الحديث في الفكر.

لم يعطِ بيكون أهمية للرياضيات؛ لأنها نظير المنهج الاستنباطي، ولا تخضع للتجربة بطريقة صحيحة، وأنها يمكن أن تقود إلى أفكار لاهوتية، وقد استبعد التفسيرات اللاهوتية كلياً، عندما درس ظواهر الطبيعة والحياة.

ألّف بيكون ما يشبه الملاحم العلمية، فقد كان كتابه (**الإحياء العظيم**) (1620م)؛ الصرح العظيم، الذي هو بحث شامل في نظرية المعرفة والعلوم التطبيقية (الفلسفة الطبيعية)، والمنطق، ثمّ كتاب (**النهوض بالعلم**) وكتاب (**أمراض العلم**) وكتاب (**الأورغانون الجديد**)، الذي وضع به حداً لفلسفة أرسطو، والمنهج الاستدلالي، فضلاً عن كتاباته في الأدب، ويوتوبيا بيكون موجودة في كتاب (**أطلنطا الجديدة**)، وهي رواية علمية وروحية.

خلاصة القول، إذاً، يمكن أن نقول: إنّ بيكون استخفّ بدور الخيال والفرضيات (وبالغ في تقدير قيمة المشاهدات الدقيقة، وجمع البيانات كالنحلة) في تكوين معرفة علمية جديدة. وفي هذا الخصوص، صحيح أنّه كتب في العلم بأسلوب يليق بقاضي القضاة، حيث يصرّح بفخامة بفوائد تكنيكه الجديد، الذي توقع أن يكون مضمون النتائج، بدلاً من إقرار واعتماد إجراءات مختبرة ومتفق عليها. من جهة أخرى، يجب أن نضيف أن بيكون لم يقدّم نفسه (أو طريقته) كسلطة نهائية حول التحقيق عن الطبيعة أو، لهذا الشأن، حول أيّ موضوع، أو مسألة أخرى لها علاقة بالنهوض بالمعرفة. وباعترافه الخاص هذا، لم يكن إلّا عازف بوق لتلك النهضة الانفجارية، وليس مؤسسَ أو بانيَ النظام الجديد العظيم؛ فحسب، بل، المذيع، أو الرسول المعلن عن قدوم العالم الجديد (موسوعة الإنترنت: الفلسفة: 2009م: مظفر للترجمة).

- **بيير شارون (1541-1603م):**



Pierre Charron

رفع نوديه (المفكر الفرنسي) كتاب (**عن الحكمة**) لشارون مرتبةً تقترب من الكتاب المقدس، وقال عنه ميرسين: «لا أحد يستطيع أن يقرأ كتاب بيير شارون (عن الحكمة)، دون أن تتعرض عقيدته الكاثوليكية إلى الاهتزاز». ظهر هذا الكتاب عام (1601م)، فحرّمه البابا، ولكنّ الكتاب سرعان ما اشتُهِرَ وطُبِعَ، حتى عام (1672م)، اثنتي عشرة مرة.

كان شارون من فلاسفة الشكّ مثله مثل بيكون، فقد شكّك في خلود الروح، وذهب إلى أنّ الشك هو من يجلب الراحة والأمان، وليس اليقين.

دحض شارون فكرة إجماع كلّ البشر على معتقدات واحدة: فلا يوجد رأي، أو عقيدة، أو تقليد، أو عادة تحظى بإجماع العالم عليها. والمجتمعات البشرية تختلف جذرياً في كلّ شيء،

لا يستثني من ذلك فكرة وجود الله. والجدير بالذكر أنّ الرأي، الذي انتهى إليه شارون بشأن نسبية أفكار البشر، يتعارض تماماً مع سعيه إلى الاعتذار عن الدين، أو تبريره بأنّه نابع من الإيمان والعاطفة، اللذين يتنافيان مع العقل. فنحن لا نجد بين أقرانه ومعاصريه من المعتذرين عن الدين من يشكّك بمثل هذه الضراوة؛ فهو يقول بتعارض الإيمان مع العقل، وينكر وجود أيّة قيم عامة تسود جميع البشر. كما أنّه يُعلي من شأن الحيوان على الإنسان، ويصف الدين بأنه مجرّد خزعبلات، وينبذُ الوعظ والتبشير، ومحاولة إنقاذ الخطاة من الهلاك (عوض: 1997م: 55).

يقول شارون: إنّ كلّ المعرفة تنبع من الحواس، وهي، لذلك، عرضة لتقييدات الحواس وعجزِها وأخطائِها الكثيرة، وإنّ الروح قوة خفيّة جادة لا تهدأ متصلة بالمخّ، وتفنى بفناء الجسم، وإن الديانة تنطوي على أسرار وخفايا لا يمكن إثباتها، وعلى سخافات كثيرة، وعليها يقع وزر التضحيات الوحشية، والقساوات التعصبية، وإنّ كلّ الناس فلاسفة يتعشّقون الحكمة، ويمارسونها، فلن تعود ثمّة حاجة إلى الديانة، ويمكن أن تعيش المجتمعات بمقتضى علم أخلاقي طبيعي مستقلّ عن اللاهوت، أو الدين، ويمكن أن يوجد الإنسان الفاضل دون سماءٍ، ولا جحيم. ولكن إذا أخذنا في الاعتبار ما فُطِرَ عليه الإنسان بالطبيعة من شرّ وجهل، فإنّ الدين يصبح أداةً ضرورية لازمة للأخلاق والنظام، على هذا يتقبّل شارون كلّ أساسيات المسيحية، حتى الملائكة والمعجزات، وينصح الحكماء بمراعاة كلّ المواسم الدينية، التي تضعها الكنيسة، التي ينتسب إليها عن غير قصد، على أيّ حال، ولن يكون المتشكّك الحقّ هرطقياً أبداً. (ديورانت ج30: 1992م: 287).

• **بيير دي لارمي (بتروس راموس) (1515-1672م):**

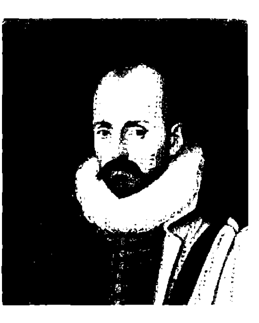


Pierre de la Ramèe

وقف هذا الفيلسوف الفرنسي، بالتوازي مع فرانسيس بيكون، ضدّ أرسطو في كتابين كان أحدهما **(أقوال أرسطو الواجمة)** (1536م)، و**(الأخطاء الأرسطاليسية)** (1643م). وكانت سبباً في الحدّ من القاعدة الفلسفية، التي تنادي بها الكنيسة، إضافة إلى وقوفه القويّ في وجه الفلسفة المدرسية الوسيطة، وتقويضه لها، فقد كان ضدّ المنطق الأرسطي الصوري القائم على القياس.

وتسبّبت له مثل هذه الآراء في فصله من الجامعة، وحرق كتبه؛ لكنّه عاد من جديد، واعتنق المذهب البروتستانتي، وأصبح أحد أتباع كالفن.

• **مونتاني (ميشيل دي مونتين) (1533-1592م):**


Michel de Montaigne

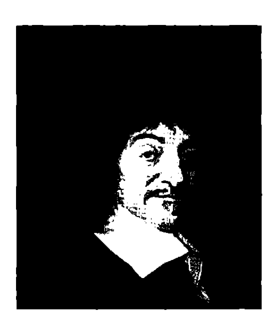
رائد فنّ المقالة الحديثة في الغرب. كان من أصحاب النزعة الإنسانية، وامتازت أفكاره بالشجاعة، والقوة، والتأثير. ركّز ميشيل دي مونتين على المعرفة، ورأى أنّها الوحيدة التي تمنح الفرد القيم الجديدة، ونادى بحرية الفكر، وانفتاح الروح، وعدم تزمّت الإنسان، وبشّر بالتواضع، والتسامح، وحب الحياة.

لم يملك منهجاً دقيقاً في نقد الأديان وتحليلها، لكنّه أسهم، بمقالاته، في الحديث الدائم عن حرية الإنسان وقيوده الدينية. كان يؤمن بالآخر، وبالاختلاف، ويجعلهما أساس المجتمع البشري.

3- القرن السابع عشر: العقل يقف في وجه الأديان:

أدّت هولندا دوراً بالغ الأهمية، في القرن السابع عشر، في توفير حرية البحث العلمي للفلاسفة والمفكرين. وقد عاش ديكارت فيها ما يقرب من عشرين عاماً متواصلة (1629-1649م). وحين نبيّن أهمية هولندا في حماية الفكر الحر، يكفي أن نقول: إنّ الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز نشر فيها مؤلفاته، وإنّ الفيلسوف الإنجليزي جون لوك هرب إليها ليعيش فيها، عندما أحسّ بالخطر من اشتداد وطأة الرجعية في بلاده، فضلاً عن أنّ الناقد الفيلسوف (بايل) احتمى بها. ولم يكن باستطاعة سبينوزا أن يؤلّف أعماله الفلسفية إلا تحت مظلتها (عوض: 1997م: 60).

• **رينيه ديكارت (1596-1650م):**


René Descartes

تكمن أهمية ديكارت في أنّه وضع أساساً جديداً للفلسفة الحديثة، بعد أن كانت الفلسفة القديمة (الإغريقية) والوسيطة (المدرسية) تهيمن على الفكر الغربي. وعلى الرغم من أنّ بذور (النقد)، في القرن الخامس عشر، و(الشك) في القرن السادس عشر، قد أسست لظهور العقل، لكنّ ديكارت هو من وضع الأسس العلمية والعملية لهذا المذهب.

قد لا يكون (ديكارت) مؤثراً مباشراً في تكوين جنين علم الأديان من خلال كتاباته، فهو لم يكتب مباشرة عن الأديان، لكنّه كان يُعَدُّ، في نظر الكثيرين، أحد المتألّهين (الربوبيين)، الذين يعتقدون عقلياً بالله، وليس عن طريق الوحي. وقد قال عنه باسكال: لا أستطيع أن أغفر لديكارت أنّه، في كلّ آرائه الفلسفية، قد فعل كلّ ما بوسعه ليستغني عن الله، ولكنّه لم يستطع أن يتجنّب استخدام فكرة أن يكون قد

بدأ بأمر منه، ثمّ، بعد ذلك، لم يأتِ على ذكر الله في فلسفته. (ويكيبديا ديكارت: تاريخ الاقتباس: 12/ 12/ 2012).

ونرى أن أهمية ديكارت تكمن أكثر في منهجه، وليس في فلسفته العقلية، هذا المنهج الذي يقوم على أساس الحدس والاستنباط، وعلى الشك. وفي نهاية الأمر، تحوّل الكوجيتّو الديكارتي (Cogito Ergo Sum) (أنا أفكر إذاً أنا موجود)؛ أي: تحوّل من محاولة لإثبات وجود الذات المفكرة إلى دوبيتو (Dubito Ergo sum) (أنا أشك إذاً أنا موجود)؛ فقوله: أنا أشك، يتضمّن في الحال أنّه موجود، وإلّا استحال الشك، وهدم المعبد على من فيه، فالكوجيتو، إذاً، هو الدعامة الأولى للمعرفة عند ديكارت، وهو سندها اليقيني، الذي ييسّر للفكر متابعة الكشف عن حقيقة الوجودين الإلهي والخارجي (إبراهيم: 2000م: 88).

وهكذا، استطاع ديكارت أن يوصل العلم إلى مرتبة الدين في عصره، وهذا هو الإنجاز العظيم، الذي سيمهد لدراسة الدين علمياً فيما بعد، وهو ما سنسمّيه (علم الأديان)، وسننتظر ثلاثة قرون حتى يلد هذا العلم.

يعتقد ديكارت أنّ الله يشبه العقل من حيث إنّ الله والعقل يفكّران، ولكن ليس لهما وجود مادي أو جسمي، إلا أنّ الله يختلف عن العقل في أنه غير محدود، وأنّه لا يعتمد في وجوده على خالق آخر، ويقول: «إنني أدرك، بجلاء ووضوح، وجود إله قدير وخيّر لدرجة لا حدود لها»[1].

وحدث، في عصر ديكارت، أن تضاءلت سلطة الكنيسة، وتزايدت سلطة العلم، في مجال كان لظهور البروتستانية أثرها الفعّال، فقد كانت تهدف إلى القضاء على الوساطة بين الله -تعالى- والإنسان. وأكّد ديكارت بالعقل وجود الله تعالى، فلا شيءَ يأتي من لا شيء، كما أنّ الوجود لا يصدر عن العدم، فالوجود كلّه معلّق على الله تعالى، فهو الضامن، والصادق، والكامل، واللامتناهي، فالدين والعلم يصدران من العقل البشري، وهو أصل مشترك، وملكة فكرية أكّدها ديكارت، بينما أكّد من أتى بعده فكرة النشاط البشري (إبراهيم: 2000م: 126/ عن بوترو).

ولذلك جمع ديكارت بين العلم والدين في أصول واحدة؛ بل إنّه جعل من الميتافيزيقا جذر الفلسفة، فكان يقول: «مثل الفلسفة كمثل شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها العلم الطبيعي، وأغصانها بقية العلوم، وهذه ترجع إلى ثلاثة علوم كبرى، هي: الطب، والميكانيكا، والأخلاق العليا الكاملة، وهذه الأخيرة تتطلب معرفة تامة بالعلوم الأخرى، وهي أعلى مراتب الحكمة»[2].

---

(1) ويكيبيديا: http://ar.wikipedia.org/wiki، تاريخ الاقتباس: 5/ 3/ 2012م.

(2) Ibid.

منذ ديكارت، تأسس المذهب العقلي في الفكر والفلسفة، الذي ضمَّ: (باسكال، ومالبرانش، وسبينوزا، وليبنتز) في القرن السابع عشر، والذي كان له الأثر الكبير في بداية نشوء العلوم الإنسانية على أسس عقلية جديدة.

- **باروخ سبينوزا (1632-1677م):**



Baruch Spinoza

فيلسوف هولندي من عائلة يهودية برتغالية الأصل. وُلِدَ في أمستردام، وكان جريئاً في نقد الكتاب المقدس. وكان يرى أنّ الله يكمن في الطبيعة والكون، وأنّ النصوص الدينية عبارة عن استعارات ومجازات غايتها أن تعرّف بطبيعة الله، وكان أهمّ كتبه: (**مقالة في إصلاح الإدراك**) (1662). صدر له أثناء حياته (**مبادئ فلسفة ديكارت**) (1664) و(**رسالة في اللاهوت والسياسة**) (1670).

يرى سبينوزا أنّ الظواهر والمعجزات، التي رواها العهد القديم، ليست خروجاً على الطبيعة؛ بل إنّها خليط من خيال الرواة، وحوادث الطبيعة، ويتساءل عمّا إذا كان ممكناً حدوث شيء ما يناقض الطبيعة، ولكنّه ينفي ذلك قائلاً إنّه «لا جديد يحدث في الطبيعة»، وإنّه يتبيّن «بأعظم قدر من الوضوح، أنّ المعجزات كانت ظواهر طبيعية، ومن ثَمَّ يجب تفسيرها حيث لا تبدو جديدة... أو مناقضة للطبيعة؛ بل يجب أن نفسرها، مبينين، بقدر ما نستطيع، اتفاقها التام مع سائر الأشياء». وعلى هذا الأساس، يحاول سبينوزا أن يفسّر ما ورد في العهد القديم من معجزات، مثل: شقّ البحر بعصا موسى، والضربات العشر، وتوقيف الشمس في كبد السماء، بأنها أحداث طبيعية ليس فيها شيء من الإعجاز، وأنّ شق البحر، مثلاً، حصل على يد الإسكندر المقدوني، كما حصل على يد موسى، فهل يجب اعتبار الإسكندر نبياً، إذاً؟

وهكذا، يحاول سبينوزا أن يجرّد العهد القديم، ولا سيّما التوراة، من خصوصيّة مهمّة ترفعه إلى مرتبة القداسة، وهي اعتماد المعجزة، إلى حدّ كبير، لإثبات نبوة موسى[1].

- **ريتشارد سيمون (Richarad Simon) (1638-1712م):**

يُعَدُّ سيمون أوّل من نهج سبيل النقد العلمي للكتاب المقدّس، فقد كان كتابه (**التاريخ النقدي لعقائد وعادات أمم الشرق**) بداية ظهور الاتجاه النقدي للكتاب المقدّس. رأى سيمون أنّ هناك الكثير من الاضطراب في القصص التوراتية، وأنّها متنوعة الأساليب، ولا يمكن أن ننسبها إلى مؤلّف واحد.

(1) سويد، ياسين، الفيلسوف سبينوزا وقراءة التوراة، موقع حكمة: http://www.hekmah.org/portal.

ولعلّ ممّا يُذكَر لسيمون أنّه عرض عقائد وعادات المسلمين بوضوحٍ ودقةٍ استناداً إلى أحد العلماء المسلمين آنذاك، مبدياً إعجابه بها، دون أن ينساق وراء الصورة الكالحة، التي كانت تقدمها النخب الدينية والشعبية عن الإسلام.

غلاف كتاب ريتشارد سيمون
(تاريخ نقدي لنص العهد القديم)

ظهر كتابه **(تاريخ نقدي لنص العهد القديم)** عام (1689م)، وكانت «استنتاجات سيمون المضادة للبروتستانتية تصير أكثر وضوحاً في بعض كتاباته الأخرى، على سبيل المثال، في كتاب له يتناول (المفسرين الرئيسيين للعهد الجديد)، يصرّح بغير تردّد: «التغييرات العظيمة، التي وقعت في مخطوطات الكتاب المقدس، منذ أن فُقدت الأصول الأولى، تهدمُ مبدأ البروتستانتيين من أساسه، الذين يلجؤون، فحسب، إلى هذه المخطوطات ذاتها الخاصة بالكتاب المقدس في شكلها الموجود اليوم. لو أنّ حقيقة الدين لم تعش طويلاً في ظلّ الكنيسة، فإنّ البحث عنها في الكتب، التي كانت عرضة لكثير جداً من التغيرات، والتي كانت، أيضاً، خاضعة لإرادة النسّاخ، لن يكون بالأمر المأمون» (إيرمان: 2009م: موقع سكربد).

وصحيح أنّ سيمون وقف في وجه البروتستانتيين، ولكنه وقف، أيضاً، في وجه الكاثوليكيين، وخطّ نهجاً نقدياً في التعامل مع الكتاب المقدس.

- **غوتفريد أرنولد (1666-1714م):**



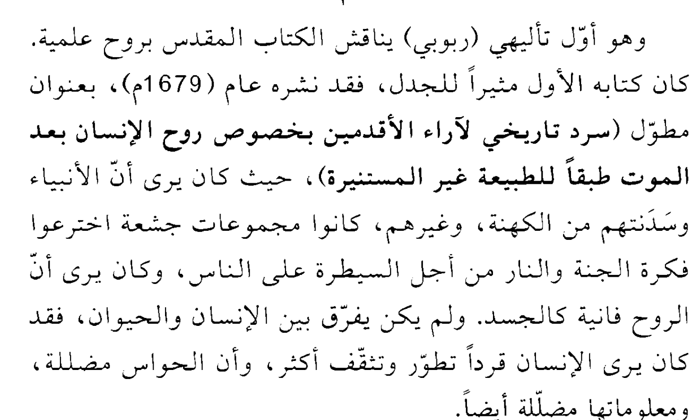
Gottfried Arnold

كان غوتفريد لاهوتياً بروتستانتياً منشقاً عن الكنيسة اللوثرية الرسمية، وكان كتابه، الذي نشر لاحقاً في ثلاثة أجزاء **(Unparteiische Kirchen-und Ketzer-historie)**، مهماً في نقد الأرثوذكسية، فقد رأى أنّها خالية من الصدق العقائدي، ومقتصرة على الطقوس الشكلية، وقد رأى أنّ «هؤلاء المنعوتين باسم الأرثوذكسية هراطقة، ليسوا في الواقع سوى عصاة سياسيين، إنّه لا وجود لأمر نظري، ولكن لمجرّد فعل إكليروس. إننا نستطيع أن ندرك، دون عناء، الطابع الثوري لأيّ منظومة مدعّمة بعدد من الأمثلة التاريخية؛ إذ للمرة الأولى يصبح التاريخ الديني معلمنا كلياً، ومفتقداً القداسة، إلى حدود بواطنه العميقة. وقد فسح غوتفريد الطريق واسعاً أمام التفسيرات

الاجتماعية والاقتصادية لوعي علاقات الغبن، التي تربط بين كلٍّ من الدولة والكنائس والمنشقين» (مسلان: 2009م: 43).

• **تشارلز بلاونت (1654-1693م):**


Charles Blount



وهو أوّل تأليهي (ربوبي) يناقش الكتاب المقدس بروح علمية. كان كتابه الأول مثيراً للجدل، فقد نشره عام (1679م)، بعنوان مطوّل (**سرد تاريخي لآراء الأقدمين بخصوص روح الإنسان بعد الموت طبقاً للطبيعة غير المستنيرة**)، حيث كان يرى أنّ الأنبياء وسَدَنتهم من الكهنة، وغيرهم، كانوا مجموعات جشعة اخترعوا فكرة الجنة والنار من أجل السيطرة على الناس، وكان يرى أنّ الروح فانية كالجسد. ولم يكن يفرّق بين الإنسان والحيوان، فقد كان يرى الإنسان قرداً تطوّر وتثقّف أكثر، وأن الحواس مضللة، ومعلوماتها مضلّلة أيضاً.

كانت مثل هذه الآراء، في ذلك الوقت، صادمة، وقوية، ومؤثرة. ولم يكتفِ بلاونت بذلك؛ بل نشر كتابه الآخر (**عظيمة هي ديانا الأفسوسية: أو أصل عبادة الأوثان والمؤسسة المدنية للضحايا غير اليهود**)، حيث يرى فيه أنّ الاقتصاد هو أساس تكوين العقيدة الدينية (وهو تفسير ماديّ مبكر للتاريخ)، ويقارن بين معجزات الإله الإغريقي أبولو، ومعجزات الكتاب المقدس، ويطابق بينهما، وهو تفسير ميثولوجي مبكر للدين.

ويُعَدُّ كتاب (**عرافات العقل**) (1693م) من أهمّ أعمال بلاونت على الإطلاق، وتتلخص أهم نقاطه في رفضه القاطع لمعجزات الكتاب المقدس، وأية إشارات عن الخليقة، ونهاية العالم، وأيضاً قصّة خلق حواء من ضلع آدم، وقصة متوشالح، الذي يقول الكتاب إنه عُمِّر أكثر من تسعمئة عام، وقصة إيقاف يوشع لحركة الشمس، وفكرة الخطيئة الأولى. ويقول بلاونت إنّه سخف ما بعده سخف أن تصدّق أنّ كوكبنا الحديث التكوين (والذي لا يزيد على كونه حبّة خردل عمياء وقميئة هي في الكون أدنى مرتبةً من أيّ نجم من نجومه الثابتة من ناحيتي الحجم والجلال) يحتل مركز هذا الكون، أو يمثّل أنبل جزءٍ فيه، وأكثر حيوية. هذا أمر يأباه العقل تماماً، ولا تقبله طبيعة الأشياء (عوض: 1997م: 117).

• **نيقولا مالبرانش (1638-1715م):**

حاول نيقولا مالبرانش التوفيق بين العلم والدين، وإثبات عدم تناقضهما، وكان متأثراً بديكارت. أهم كتبه في حقل الأديان (**الأحاديث المسيحية**) (1677م)، و(**في التأملات**


Nicolas Malebranche

المسيحية) (1687م)، و(**أحاديث حول الميتافيزيقيا والدين)** (1688م). وكان مالبرانش قد سعى لإنشاء نظام روحي جديد من خلال نظام ميتافيزيقي عقلي حديث.

هاجم أرسطو، وابن رشد، وتوما الأكويني، وحاول التوفيق بين العهد الجديد وأفلاطون والرياضيات، وسعى لأن يكون رائياً ونبياً جديداً. لقد أراد مالبرانش أن يقيم مذهباً ونسقاً عقلياً يقوم على الإيمان بالله تعالى، وبالوجود، وأن يعبِّد الطريق، ويعبّئ الفكر لفهم مضمون الإيمان، وبيان الطرق المؤدية إلى وجود الله، بعيداً عن شكّ ديكارت المنهجي. نعم. أراد أن يقيم فلسفةً، ولكنها فلسفة نصرانية تعلي من قدرة الله، وتعظم مجده، باعتباره وجوداً، وفاعلية، أو كفاية، بمعنى أنّ كلّ ما هو موجود لا يوجد إلا به، ولا يستمر وجوده إلا منه هو وحده، وأنّ كلّ ما قد تمّ عمله في العالم من صنعه هو وحده. (عوض: 168).

❖ **الربوبية:**

شهد القرن السابع عشر نشوء تيار ديني فلسفي مهمّ استمرّ إلى القرن الثامن عشر، وأثّر في نقد الأديان الشمولية، وهو تيار الربوبية (Deism)، والكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية (Deus)، التي تعني الرب. وترى هذه الفلسفة الدينية أنّ هناك خالقاً عظيماً للكون هو الله، الذي هو المهندس العظيم، الذي بنى الكون، لكنه لايتدخّل في الشؤون الإنسانية، ولا يصنع للبشر المعجزات والوحي؛ لأنه وهب الإنسان العقل والعلم الطبيعي، وهما يكشفان له الحقيقة، ولذلك هم يرفضون الوحي، ويؤمنون بالعقل والعلم، ويرفضون عصمة الكتب المقدسة. فهم يرفضون جميع الأديان، ويرون أن كتبها المقدسة من صنع الإنسان، ولذلك يرفضون جميع القصص، التي تتحدث عن المعجزات، والنبوءات الدينية، لكنّهم، من جهة أخرى، يؤمنون بالله الواحد مهندس الكون وحاكمه، وأنه أعطى الإنسان العقل للوصول إلى الحقيقة عن طريق العلم والفكر، ويرون أن الأخلاق الفاضلة فطرية في الإنسان، ولاتحتاج إلى الوحي المقدّس كي تظهر وتتهذب، وأنّ بإمكان روح الإنسان الخلاص من الموت.

ولعلّ من أهمّ المفكرين الربوبيين إدوارد هربرت، وتشارلز بلاونت، وجون تولاند، وأنطوني كولنز، ووليم هويستون، وغيرهم.

وقد ظهرت من الربوبية تيارات أخرى مثل المجموعة التوحيدية، والمجموعة الكونية، واستمرت الربوبية إلى يومنا هذا بتياراتها الكلاسيكية والحديثة، ومارست تنويراً عقلانياً كبيراً في المجتمعات الغربية.

4- القرن الثامن عشر: نزعة الطبيعة تحاكم الأديان:

كانت الطبيعة سمة هذا القرن، فقد كانت القاسم المشترك بين الفكر والعلم والدين، حيث استبعدت تأثيرات ما بعد الطبيعة، وأخذ أعلام أوربة يستلهمون من الطبيعة كلّ شيء. وقد أدّى ذلك، على مستوى النظر إلى الدين، إلى ظهور تيارين متضادين؛ أحدهما يقيّم الدين وتاريخه على أساس الطبيعة القدسية ذات النواميس الثابتة، وهو ما نتج عنه ظهور (الدين الطبيعي)، وليس المنزَّل، كما يؤكد ذلك جون لوك، ومعه البروتستانت، وأصحاب المذهب التأليهي (الربوبيون)، والثاني ينظر إلى الدين بمزيد من الفحص العلمي، وتحليل عناصره.

لقد استطاع مفكرو وفلاسفة هذا القرن أن يفكّكوا العقائد الدينية الموروثة، وهي (عقائد مذهبية وطائفية ومتعصبة)، واستطاعوا فضح التعصب، والحدّ منه، وقدّموا تفسيراً جديداً للدين تجاوز حتى التفسير العقلي، الذي ظهر في القرن السابع عشر، حين ركّزوا على جوهر الدين، وأوضحوا قشوره.

• **جين أستروك (1684-1766م):**


Jean Astruc

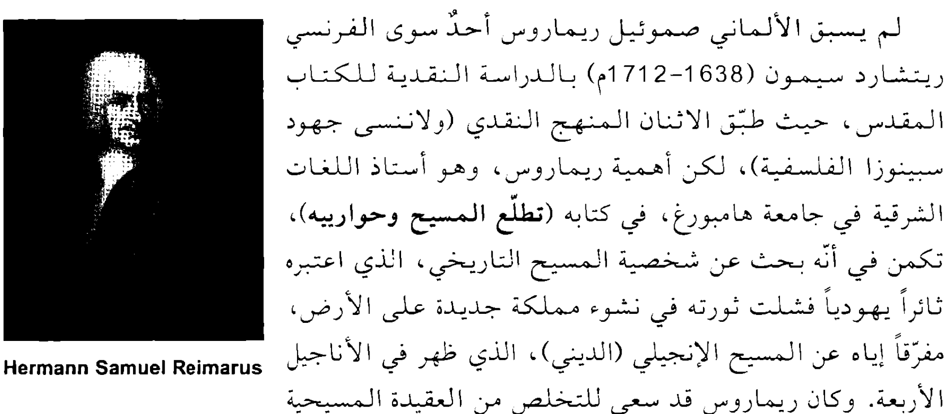
صاحب الدراسة الرائدة في دراسة سفر التكوين، التي كانت تطبيقاً ممتازاً لأحد فروع المنهج التاريخي، وهو (نقد المصدر)، واسم هذه الدراسة (**فرضيات عن المصادر الأصلية التي يبدو أن موسى استخدمها في تأليف سفر التكوين**). وهي الأصل المهمّ في النقد التوراتي، وقد صدرت في (1753م).

كان جين أستروك أستاذاً في الطبّ في مونبلييه في باريس، وقد كتب أوّل أطروحة كبيرة عن الزهري، والأمراض التناسلية. كانت أسرته من أصول يهودية، وهو ابن لأبٍ كان بروتستانتياً، ثم عاد إلى الكاثوليكية، وقد برع في (فنّ التوليد)، وكتب عنه.

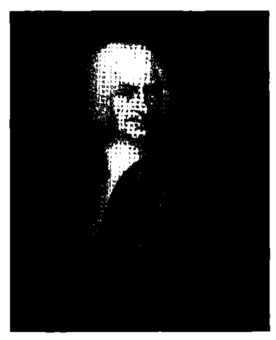
ظهرت بداية كتاباته النقدية للكتاب المقدس من علاقة التضاد، التي ظهرت بين الطب واللاهوت، كما يقول وليام أوسلر، والمقصود بذلك أنّ الطب، في حينها، لم يكن يتناسب مع تخلّف دراسة اللاهوت. لقد اعتمد أستروك على المقارنة التاريخية، ونقد المصدر لسفر التكوين، وأوضح أنّ موسى لا يمكن أن يكون قد كتب التوراة دون مصادر سبقته، واعتمدت دراسته على تقسيم عبارات سفر التكوين إلى قسمين؛ الأولى يرد فيها اسم الله على أنّه (إيلوهيم)، والثانية على أنه (يهوا)، وركز على أنّ هذا التقسيم لم يكن اعتباطياً؛ بل يشير إلى ثغرة كبيرة فيما يسمّى (الوحي)، الذي أوحى لموسى كتابة التوراة، ويكون، بذلك، قد جعل من سفر التكوين نصاً كتبه الإنسان، وغلّفه بالإله، وهو ما عجّل في إضعاف السلطة المقدسة للأسفار الخمسة.

«انطلق جون أستروك، في فرضيّاته عن مصادر موسى في كتابه (**سفر التكوين**)، من مسلّمةٍ هي (لا يمكن لموسى أن يروي لنا أحداثاً وقعت قبل ولادته بـ (2433) سنة، إلا إذا أوحاها الله إليه، أو إذا اعتمد، في روايتها، على مصادر قديمة، واستبعد الفرضية الأولى؛ أي فرضية الوحي؛ لأنّ موسى يتحدّث في سفر التكوين كمؤرّخ، ولم يرد على لسانه أنّ ما يرويه هو وحي أوحاه الله إليه، فلا سبيل، إذاً، لافتراض وحي سفر التكوين من دون اعتماد أيّ أساس علمي» (الكلّام: 2009م: 138)، وينظر: (Astruc: 1999: 123-124)

يكون جين أستروك بعمله هذا قد دفع، بنقلةٍ نوعية، ما فعله قبله توماس هوبز، وباروخ سبينوزا، وحقق خطوة جديدة في السير نحو ظهور علم الأديان في القرن التاسع عشر.



- **هيرمان صموئيل ريماروس (1694-1768م):**


Hermann Samuel Reimarus

لم يسبق الألماني صموئيل ريماروس أحدٌ سوى الفرنسي ريتشارد سيمون (1638-1712م) بالدراسة النقدية للكتاب المقدس، حيث طبّق الاثنان المنهج النقدي (ولاننسى جهود سبينوزا الفلسفية)، لكن أهمية ريماروس، وهو أستاذ اللغات الشرقية في جامعة هامبورغ، في كتابه (**تطلّع المسيح وحوارييه**)، تكمن في أنّه بحث عن شخصية المسيح التاريخي، الذي اعتبره ثائراً يهودياً فشلت ثورته في نشوء مملكة جديدة على الأرض، مفرّقاً إياه عن المسيح الإنجيلي (الديني)، الذي ظهر في الأناجيل الأربعة. وكان ريماروس قد سعى للتخلص من العقيدة المسيحية المفعمة بالخيال، وتطلّع إلى رسم صورة واقعية للمسيح التاريخي الحقيقي، الذي ظهر مع بداية القرن الميلادي الأول.

لقد أنكر ريماروس السرّ المقدس، وفكر الخلاص، والتنبؤ بموت المسيح على لسانه، وبعثه بين الأموات، ورأى أنّ ما دوّنته الأناجيل ما هو إلا محاولة قام بها تلاميذه لرسم صورة شبه ميتافيزيقية للمسيح من أجل إكمال قدسية عقيدة جديدة. كانت خطوة ريماروس جريئة في ظهور تيار ينادي بنقد الكتاب المقدس بطريقة علمية.

- **غوتهولد ليسنغ (1729- 1781م):**

تأليهيّ ألماني، درس الفلسفة، والمسرح، وتاريخ الأديان. دافع عن آراء ريماروس بهدف إشاعة حرية النقد في كلّ حقول المعرفة، ورأى أنّ كلّ دين له فضل على تقدّم الإنسانية باشتراكه في تطوير حياتها الروحية. «وكان يطالب بحقّه في تطبيق المنهج التاريخي النقدي على النصوص


Gotthold Lessing

المسيحية المقدسة، ومن كتاباته الأولى: مسيحية العقل؛ أي: المسيحية القائمة على العقل، وهي تختلف، بطبيعة الحال، عن المسيحية المسيطرة لرجال الدين، والقائمة على النقل، والتقليد، وهيبة الأقدمين. في هذا الكتاب، تتجلى فكرتان أساسيّتان من أفكار ليسنغ، الأولى: تقول إنّ الله يقع خارج كلّ الأنظمة اللاهوتية أيّاً تكن، فلا يمكن سجن الله داخل نظام عقائدي لاهوتي، مسيحياً كان أم غير مسيحي، فالله أكبر من أيّ عقيدة خصوصية. أمّا الفكرة الثانية، فتقول: إنّ أعمال الإنسان هي الأساسية، وليست معتقداته، أو حتى صلواته، وعباداته، فإذا كان يفعل الخير، ويحبّ الآخرين، وينفع المصلحة العامة، فإنّه مؤمن جيد» (صالح: 2001: موقع الحوار المتمدن).

واستند ليسنغ، في محاججته، إلى أنّ الكتاب المقدّس ليس ضرورياً للإيمان بالمسيحية، لأنّ المسيحية أسبق في وجودها من قبول الكنيسة للعهد الجديد بصورته الراهنة، كما رأى أنّ الدليل الدامغ على صحّة جوهر المسيحية يكمن في ملاءمتها لحاجات الطبيعة البشرية، ومتطلباتها، وليس في معجزاتها. ولهذا ذهب ليسنغ إلى أنّ روح الدين لا تتأثر بأيّة أفكار مهما بلغت من جرأة وجسارة (عوض: 1997م: 185).

كان ليسنغ يدعو إلى إلغاء مفهوم الشكل الواحد الثابت للدين، ويدعو إلى قبول ما يسمّى الديانات التاريخية، ومنها التأليهية (بلا وحي)، ويدعو إلى تعدّد الأديان، وكان يرى أنّ الديانات تهذّبت وتطورت من أشكال لا عقلانية إلى عقلانية، ولذلك يبدو تاريخ الأديان سلسلة من الأديان الخاصة، والتاريخية، وكلها ضرورية. وكانت هذه النظرة العقلانية للأديان تؤكّد الرؤية التاريخية والأشكال الخاصة، وما يسمّى الدين المعاش، أو الدين الممارس فعلياً.

وضع ليسنغ فلسفته عن الدين في كتابه الأخير (**تربية الجنس البشري**)، ورأى أنّ البشرية انتقلت، في تاريخ الأديان، في ثلاث مراحل هي: الأديان الوثنية، ثم أديان الوحي، التي كان يرى المسيحية قمّتها، ثم سينتقل إلى المرحلة القادمة، حيث يصبح الإنسان واعياً بما يجب فعله، وفاعلاً للخير ليس بدافع ديني، بل بدافع أخلاقي.

- **البارون دي هولباخ (1723-1789م):**

كاتب فرنسي - ألماني يُسمّى، أيضاً، بول-هنري ثيري، وهو فيلسوف وموسوعيّ، وأحد أعلام عصر الأنوار الفرنسي، عاش، وعمل، معظم حياته، في باريس، وكان له فيها (صالون) ثقافي مخصّص لدعواته، وكتاباته اللادينية، والمضادة للدين. وكان أشهر كتبه، في هذا الاتجاه،


Baron d'Holbach

(**نظام الطبيعة**) (1770م)، وكان مهتماً بالموضوعات العلمية، وبالفلسفة الطبيعية، وقد كتب رسائل عدة في (الأديان غير المسيحية)، في محاولة لنقد المسيحية من جانب آخر.

نُشِرَت وتُرجِمَت موسوعته الكبيرة المتضمّنة موضوعاتٍ تتراوح بين السياسة، والدين، والكيمياء، وعلم المعادن.

نشر، عام (1761م)، كتابه (**كشف المسيحية**)، حيث هاجم فيه المسيحية بشكل خاص، والدين بشكل عام، واعتبرهما عائقاً أمام نهضة الإنسان، وقد أعلن فولتير نفوره من هذا الكتاب، واعتبره مؤدّياً إلى الإلحاد. وتابع هولباخ نشره كتباً من هذا النوع، مثل كتاب (**العدوى المقدسة**) (1768م)، و(**مقالة عن التحيز**) (1770م)، وغيرها.

كان هولباخ صاحب آراء حادة حول الدين، وكان منادياً بالأفكار المادية والحتمية، ولاسيما في كتابه (**نظام الطبيعة**). أمّا في كتابه (**نظام المجتمع**)، فقد عالج الأخلاق والسياسة من منظور نفعي.

- **يوهان هردر (1744-1803م)**:


Johann Herder

فيلسوف ألماني رفض آراء (كانط)، وكان يدعو إلى الاهتمام باللغة، والتاريخ، وبخصوصية الشعوب الثقافية والروحية. كان يرى أنّ التاريخ مملكة لانهائية للأرواح تُصاغُ تراثياً عبر اللغة والشعر، اللذين هما أساس الأمة. ولم يكن هردر يؤكّد العقل باعتباره المصدر الوحيد للمعرفة الدينية (فهو ضدّ المنهج العقلي الذي ساد القرن الماضي)؛ بل هو يرى أنّ الشعور وسيلة معرفة جيدة للدين، ولذلك فهو ينتصر للحياة والطبيعة، وليس للعقل، ولذلك، فلتفهم الظاهرة الدينية، فإنّ العقل العقلاني ليس بذي جدوى في ذلك.

إذاً، من اللازم وجود إحساس، أو نوع من الحدس؛ لأنّ الشعور هو الوسيلة لمعرفة العبقرية الخاصة للشعوب والأديان، وتلك الحساسية المتفتحة على كلّ خبرة خاصة هي، في الواقع، اكتشاف في غاية الأهمية، فكلّ ديانة وطنية تشكّل النمط الخاص بكلّ شعب في إجلال إلهه. المعرفة العلمية للمقدّس يجب أن تتأسّس على الخاص، الفرديّ المميز، الذي لا يستمدّ أصالته من مرجعية العقل الكوني والجماعي، ولكن ممّا يحتويه من أمور لا عقلية جائزة متعلقة بالحي (مسلان: 2009: 48).

- **يوهان إيكهورن (1752-1827م):**


Johann Gottfried Eichhorn

هو الباحث التوراتي، والمستشرق الألماني، الذي كان يدرّس في (يينا وغوتنغن). وهو أحد الرواد الكبار في جعل المقارنة العلمية بين الكتاب المقدس والكتابات السامية الأخرى أمراً واقعاً، وأحد الذين كشفوا مصادر العهد القديم، واعتبروه نوعاً من الفسيفساء الأرشيفية، وهو الذي شكّك في تأليف بولس إلى تميوثي وتيتوس في رسائل العهد الجديد، وتحدّى صدق الرسالة الثانية لبطرس، واقترح أنّ هناك مصدراً آرامياً واحداً للأناجيل الأربعة.

أمّا مساهماته في الكتب، في هذا المجال، فقد كانت عبر **(الأدب التوراتي)** (10 مجلدات)، **(مدخل إلى العهد القديم)** (5 مجلدات)، **(مقدمة في العهد الجديد)**، **(مقدمة في الكتب الملفقة** (أبوكريفا) **للعهد القديم)**.

- **بنيامين كونستان (1767-1830م):**


Benjamin Constant

أكدّ كونستان أصالة الشعور الديني عند الإنسان، وبدا له مثل «رغبةٍ، أو غريزة طبيعية، أو واقعة طبيعية قابعة وراء كلّ تصور، فهو شيء ذو صبغةٍ أصلية، وهو من جوهر الإنسان ذاته، لا من طينة العقل: إنّه قانون أساسي للطبيعة الإنسانية... هيئة ملازمة للإنسان، سواء أكان كائناً مدنياً أم سياسياً، فالشعور الديني هو عبارة عن نداء الروح، الذي لا يستطيع أحد كبحه، سعي نحو المجهول، نحو اللامحدود، وليس بمقدور أحد إخفاؤه كلياً، فهو يَعدّ الشعور الديني واقعة عينية ذات بعدين نفسي واجتماعي؛ إذ يوضح أنّه: ليس في الإمكان إبداع فكرة حول الشعور الديني مستقلّة عن الأشكال، التي تكسوها؛ إذ توحي وتبرز المعاينة العلمية الموضوعية لأشكال دينية مختلفة أنّ الشعور الديني يتطلّب الإقرار بعالم متعالٍ لا مرئي، وفي الوقت نفسه، فإنّ للإنسان رغبةً ملحة، وحاجة للدخول في تواصل مع عالم المقدس» (مسلان: 2009م: 48).

هذا الفهم العلمي الدقيق هو الذي مهّد لظهور المناهج الاجتماعية والنفسية لدراسة الأديان، وهي أول انعطافة كبيرة نحو ولادة علم الأديان لاحقاً.

وكان كونستان قد انشغل، بجدّية نادرة، في تاريخ مقارنة الأديان، ورأى أنّ الأشكال الدينية انعكاس للثقافات الإنسانية المختلفة، وهو، بذلك، يمهد الطريق نحو أنتربولوجيا الأديان أيضاً.

❋ ❋ ❋

الباب الثالث

تاريخ علم الأديان 2

تأسيس علم الأديان العام

منذ القرن التاسع عشر إلى الآن 1800 - 2015م

الفصل الأول

العلوم الإنسانية حاضنةً لعلم الأديان

1- المؤسسون الكبار لعلم الأديان

كانت الفلسفة، حتى القرن التاسع عشر، تُعَدُّ (أمّ العلوم)، وقد كانت مباحثها الثلاثة الكبرى هي (الميتافيزيقا: ما وراء الطبيعة، الإبستمولوجيا: المعرفة، الأكسيولوجيا: القيم)، وعندما ظهرت بواكير العلم، واستقرّت فروعه، مع القرن التاسع عشر، بدأت الفلسفة بالتداعي، فقد انفصل مبحث الإبستمولوجيا، وتحوّل إلى علوم متعدّدة منفصلة عن بعضها موضوعها الموحّد هو مناهج البحث المختلفة. ثمّ استقل مبحث الأكسيولوجيا ليتحوّل جزء منه إلى (علم الأخلاق)، ثمّ إلى مجموعة من العلوم الإنسانية المستقلة، فقد ظهر علم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الاقتصاد، وعلم السياسة، وعلم التاريخ... حتى ظهرت العلوم الإنسانية. وستشهد الفلسفة تصدعاً كبيراً في القرن العشرين، عندما سيظهر أصحاب نظرية العلم، وهم يسدّون الطرق المعروفة للفلسفة.

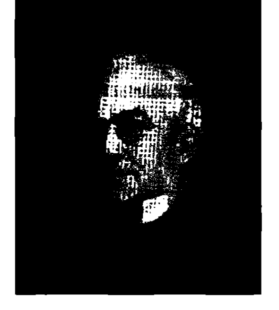
ويُعَدُّ فيلهلم دلتاي (1833-1911م) الأب الروحي للعلوم الإنسانية، حيث وضع أسسها الأولى في كتابه (**نقد العقل التاريخي**)، وقد عرّفها بأنّها النقيض للعلوم الحقة، كعلوم تملك منهجها وموضوعها الخاص بها، ورأى أنّ العلوم الحقة (الطبيعية) تهتمّ بدراسة (القوى العمياء)، أو الطبيعة، بينما العلوم الإنسانية تدرس (الإرادة البشرية)، وأن العلوم الطبيعية تحفر أسرار الطبيعة. أما العلوم الإنسانية، فتقوم على مبدأ الفهم المرتبط بالحياة، والسياقات التاريخية والشخصية، وبالفرد وإرادته الشخصية. ويعدّ العلوم الإنسانية علوماً تتناول الواقع الإنساني، والأفعال الفردية، ولذلك تكون الأولوية المنهجية، والأسبقية الإبستمولوجية للواقع والفرد، وليست للوعي، أو النظر.

تأسّس علم الأديان، في الربع الثالث من القرن التاسع عشر، على يد ماكس مولر، وسنتناول، في هذا الفصل، أعلامه الكبار في القرنين التاسع عشر والعشرين، لكننا سنتحدث،

أولاً، عن ثلاثةٍ من مؤسسيه الكبار عبر هذين القرنين، وهم: ماكس مولر، ورودولف أوتّو، ومرسيا إلياد.

وقد وضعناهم هنا، معاً، لأنّنا نراهم الأكبر جهداً في تأسيس علم الأديان على مدى ما يقرب من قرن ونصف، لكنهم، بطبيعة الحال، ينتمون إلى مدارس مختلفة في هذا العلم، فماكس مولر يُعَدُّ من الحقل الألسني في هذا العلم، ورودولف أوتو، ومرسيا إلياد صاحبا المنهج الظاهراتي (الفينومينولوجي) في علم الأديان.

• **ماكس مولر (1823-1900م)**:



Friedrich Max Müller

ولد مولر في مدينة ديساو في ألمانيا، وكان أبوه الشاعر المعروف فيلهلم مولر قد ذاعت شهرته، حتى إن الموسيقار شوبرت قد لحّن له بعض قصائده.

تلقّى تعليمه في مدرسة نيقولاي في لايبزج، ثم دخل، عام (1841م)، جامعة لايبزج، حيث ترك اهتمامه المبكر بالموسيقا والشعر ليهتم بالفلسفة، ثمّ حصل على الدكتوراه من هذه الجامعة، في عام (1843م)، عن أطروحته حول (**علم الأخلاق عند سبينوزا**)، وتعلّم مجموعة من اللغات، مثل الإغريقية، واللاتينية، والعربية، والفارسية، والسنسكريتية. وبدأ ولعه بالكتب الهندوسية المقدسة، وترجم حكايات الحكمة (**هيتوبادشا**) المقدسة من (**بنجا تنترا أو الأسفار الخمسة**).

انتقل إلى برلين عام (1844م)، ليدرس مع فريدريك شيلنغ، وهناك بدأ ترجمة (**الأوبنشاد**)، وواصل بحوثه في السنسكريتية، تحت إشراف فرانز بوب (وهو عالم لغوي ألماني عُرِف بأعماله الواسعة في اللغات الهندوأوربية)، وقاد شيلنغ صديقه مولر لكي يربط تاريخ اللغة مع تاريخ الأديان.

في عام (1845م)، رحل إلى باريس ليدرس السنسكريتية، تحت إشراف إيوجين بورنوف، الذي أوحى لمولر بترجمة (**رجفيدا**)، ثمّ سافر إلى إنكلترا، ونشر هذا الكتاب، بالتعاون مع شركة الهند الشرقية في ستة مجلدات مع تعليقات وشروحٍ مفصلة منه.

في عام (1869م)، ترجم ونشر الأناشيد البراهمانية المقدسة (**رجفيدا شنتا**)، وهكذا بدأ يخطو خطواته الأولى في علم الأديان المقارن.

عمل مولر، منذ عام (1850م)، محاضراً في جامعة أوكسفورد في (تاريخ الأدب وعلم اللغة المقارن)، ثم أصبح فيها أستاذاً لكرسي اللغات والآداب الحديثة. وفي عام (1868م)،

قامت جامعة أوكسفورد باستحداث كرسيّ خاص لـ (علم الأديان المقارن)، وكان ماكس مولر هو الذي شغله لأوّل مرة. ويُعَدّ هذا الحدث مهماً في تاريخ علم الأديان، فهذه هي المرة الأولى التي يحتلّ فيها علم الأديان مكانةً مرموقة في الحقل الأكاديمي، وفي جامعة أوربية مرموقة، مثل أوكسفورد، ومن الطبيعي أن يكون ماكس مولر جديراً بهذا الكرسيّ، كونه المؤسس الأول والفعلي لـ (علم الأديان).

وعلى الرغم من أنّ اللغة واللغة الدينية كانت محوراً أساسياً في اهتمامات مولر؛ إلا أنّه أولى علم الأساطير (ميثولوجيا) اهتماماً مماثلاً، فقد أعاد الاعتبار للأسطورة، وعدّها (العلم البدائي) للإنسان، وقد أعاد أسماء الآلهة الكبيرة في الأديان الهندوأوربية إلى أصل لغوي واحد ألهم، فيما بعد، كتاباً وفلاسفة كثيرين مثل: نيتشة، وديموزيل.

وعلى الرغم من أنّ مولر هو المستشرق والباحث الأكبر في علم الهنديات، لكنّه لم يزر الهند، واحتفظت كتبه، حتى يومنا هذا، بقوّتها، وعلميتها، ورصانتها الأكاديمية.

تأثر مولر بفيلسوف روسي غامض اسمه (سبير الإفريقي)، الذي أثّر كثيراً في فكر نيتشه أيضاً.

توفي مولر في أوكسفورد، وقامت زوجته جورجينا أدليادي (ت 1916م) بحفظ أوراقه ووثائقه بعناية... (وكان هو وإياها أعضاء في مكتبة بودلي في أوكسفورد)، وأصبح ابنه فيلهلم أحد المستشرقين اللامعين في حقل التراث المصري القديم.

❖ فكره:

كان ماكس مولر (الألماني الولادة، والبريطاني الجنسية والثقافة) مهتماً بالعلوم الألسنية، وبعلم اللغة السنسكريتية الهندية القديمة بشكل خاص، وبالتحليل اللغوي للأديان والأساطير.

- فقه اللغة وعلم الأديان:

جعل مولر تاريخ اللغة وعلمها، والفيلولوجيا (فقه اللغة)، مدخلاً لدراسة الأديان علماً، وتاريخاً، ومقارنةً. وقد كانت الفيلولوجيا المقارنة الخاصة بالإغريق والرومان مبحثاً أساسياً أولياً له، ثمّ توسّع في ذلك، وعالج الأديان الشرقية، وبصفة خاصة أديان الهند المكتوبة بالسنسكريتية. وأصبح فقه اللغة الهندوأوربي مقدّمة لمقارنة الأديان الهندوأوربية بشكل عام.

حدّد مولر علم الأديان بأنّه دراسة الكلمات والنصوص، ورأى أنّ اختلاف الأديان متأتٍّ من اختلاف اللغات، وعلى هذا الأساس قرّر مولر أنّ (الرجفيدا)، مثلاً، يمكن أن تعطي مفتاحاً لفهم الأديان الآرية، باعتبارها جزءاً من الديانة الهندوأوربية، التي تنتمي إليها (الرجفيدا) ديناً آرياً قديماً.

قام مولر بجهد كبير في هذا المجال، ونظم ترتيباً معجمياً للكلمات الدينية، وأسماء الآلهة، وقارن بين الأصل الهندوسي لها، والفروع الإيرانية، والأناضولية، والأوربية لها. وكانت كلمة (ديفا) دالة على كلمة (الإله)، وهو الضوء. ورأى مولر أنّ أسماء الآلهة جاءت من أسماء الظواهر الطبيعية، التي رآها الإنسان كالشمس، والقمر، والنجوم، والجبال، والأنهار... إلخ. أمّا الأديان السامية، التي تنزع إلى التوحيد، فرأى أنّها -وإن آمنت بإله واحد- لم تنكر بقية الآلهة.

ظلّ مولر مولعاً بإرجاع كلمة الإله إلى الضوء، والشمس، والسطوع، حيث كلمة الإله (ديفا) تشير إلى السطوع، أيضاً، ومنها ديفوس، وزيوس، وهي كلمة سنسكريتية. وقام مولر بجمع الكائنات الدينية، التي تجمع الصفات المتشابهة، وصنفها إلى مراتب وطبقات، وحاول، من خلال ذلك، مقارنة الأساطير المختلفة للشعوب، وجمعها مع بعضها، واستخلص من ذلك نتيجة مهمة ارتبطت به، وبأبحاثه، وهي أن الأساطير مرض لغوي.

ورأى أنّ كلمة نيومينا (Numena) (في اللاتينية تعني الآلهة) كانت، في البداية، تعني (أسماء)، وهو ما يؤيّد نظريّته في أنّ أساس الأديان لغوي.

- تأسيس علم الأديان كأحد العلوم الإنسانية الجديدة:

تكمن أكبر مساهمة لمولر في التأسيس المبكر لعلم الأديان، فهو أوّل من وضع مصطلح (علم الأديان) في كتابه (**المدخل إلى علم الأديان**)، وهو مؤسس (تاريخ الأديان) بالمعنى العلمي الدقيق. وكان أهمّ عمل له في هذا الحقل أنّه حرّر (**الكتب المقدسة للأديان الشرقية**)، الذي ظهر في (51) مجلداً، وهو يضمّ ترجمات لكثير من الدارسين لنصوص الديانات الآسيوية الرئيسة (عدا اليهودية والمسيحية)، وذلك عام (1875م)، عدا ترجمته، التي نشرها، للكتاب الهندي المقدس (فيدا) في ستة مجلدات بين عامي (1849-1878م).

كلّ هذه الإسهامات تضع مولر علماً بارزاً في تاريخ علم الأديان، ولهذا السبب يَعُدُّه مرسيا إلياد مؤسسَ (تاريخ الأديان) بالمعنى العلمي المعاصر؛ لأنه أكّد أنّ هذا العلم يجب أن يتخلّص من أيّ شائبة معيارية تأتيه من علوم اللاهوت وفلسفة الأديان، ويجب أن يكون علماً وصفياً، وموضوعياً، وعلمياً.

ولعلّ الكتاب الشاهد على تأسيسه لهذا العلم، أيضاً، كتاب (**المدخل إلى علم الأديان**)، الذي نُشِرَ في أوكسفورد. وأعلن مولر، في مقدمته، أنّه (دراسة مقارنة للأديان الرئيسة في العالم).

الكتاب عبارة عن أربع محاضرات أُلقِيت في المعهد الملكي في شباط وآذار عام (1870م)، حيث كان يرى أنّ الأديان يمكن أن تفهم أكثر عندما تُقارن، وقد صاغ عبارته المشهورة (الذي يعرف واحداً لا يعرف شيئاً) (Who knows one, knows none).

يرى بوركوي أنّ كتاب (**مقال في الأساطير المقارنة**)، عام (1856م)، لماكس مولر، كان بداية تصريحه بعلم الأديان، الذي أسماه (Religious wissenschaft)، والذي يعني دراسة الأديان (Borckway: 1977: 360).

أمّا ي. ج. أرابورا، فيرى أنّه دون ماكس مولر لم يكن بالإمكان ظهور علم للأديان، الذي كان جمع فيه مقارنة الأديان، وتاريخ الأديان، وظواهر أو فينومينولوجيا الأديان، والذي ميّزه عن اللاهوت (ثيولوجيا)، وهو العلم الذي أُنشِئت من أجله أكاديميات الدراسة العلمية للأديان، ورأى مولر، يومها، أنّ هذه الدراسة ستغيّر العالم (Arapura: 1972: 31).

كان مولر يعتقد أنّ التعرّف إلى أصل الأديان يمكن أن يتمّ بدراسة الأديان البدائية المعاصرة، التي ما زالت تحتفظ ببدايات الأديان البعيدة القديمة، التي توازي المعتقدات الدينية والأديان، التي ظهرت في عصور ما قبل التاريخ.

ويرى أريك شارب أنّ مولر مرّ بأربع مراحل في دراسته العلمية؛ بدأت المرحلة الأولى من خلال علم اللغة (الألسنية)، الذي قاده إلى علم الأساطير (الميثولوجيا)، الذي قاده إلى علم الأديان، ومن هذا العلم اتجه إلى علم الفكر (Sharpe: 1975: 40).

EINLEITUNG
VERGLEICHENDE
RELIGIONSWISSENSCHAFT.
ZWEI ESSAYS
F. MAX MÜLLER.

غلاف كتاب
المدخل إلى علم الأديان

وكانت كلمة (Religious wissenschaft) ملتبسة، وقد تدلّ على معنى الدراسات الدينية، أو دراسة الأديان، وهنا يظهر ما فعله الفرنسي إميل بورنوف، الذي نشر، لأول مرة، عام (1876م)، كتابه الصريح الاسم (**علم الأديان**)، ولكن هذه التسمية لم تكن شائعة في فرنسا، حيث غلبت هناك تسمية (تاريخ الأديان) للدلالة ضمناً على علم الأديان.

- الميثولوجيا: الأساطير وأسماء الآلهة:

كان منهجه الميثولوجي يرتكز على أنّ الإنسان رأى في الطبيعة أرواحاً أطلق عليها أسماء (تفضح أصل الأرواح والآلهة الطبيعي)، ويرى أنّ أسماء الآلهة الكبيرة تشير إلى عناصر الطبيعة ومكوناتها، مثل العناصر الأربعة، والسماء، والأرض، والبحار، والأنهار، وغيرها. ويرى مولر أنّ الإنسان كان يستعمل أفعالاً محدودة مع أسماء الأشياء والطبيعة التي حوله. وحين كانت الأفعال تستخدم في مكانها (وهي، بذلك، تنحرف عن استخدامها؛ أي: تمرض) تظهر لنا

الأشياء بأفعال غريبة تُحاكُ حولها الأساطير، وتتحول إلى عبادات وديانات؛ أي: أنّ الآلهة وأساطيرها أمراض لغوية انعكست على الواقع، فصوّرت الأمور إعجازية، وأنّ اللغة هي التي فرضت على الطبيعة، الأرواح، والآلهة التي عبدت، وكأنها هي التي تتحكم في الطبيعة.

ونقول، تفسيراً لهذه النظرية اللغوية، إنّ كلمات النهر، والشمس، والقمر، والأرض، وغيرها، عندما كانت ترتبط بأفعال لغوية مثل: النهر يجري، الشمس تشرق، القمر ينير، الأرض تنبت... هذه المجازات كانت هي نواة الأساطير، ثمّ الأديان... فإذا ما استعملنا المجازات بطريقة أخرى، مثل: النهر يشرق، الشمس تنبت، القمر يجري، الأرض تنير... إلخ؛ هذه التعابير ستكوّن هي الأخرى نواة الأساطير. ويقودنا هذا إلى القول إنّ الشعر هو أصل الأديان والأساطير، وهو ما لم يقله ماكس مولر في تحليلاته؛ بل هو تحليلنا الخاص.

كان مولر يرى أنّ الأسطورة «مرض العالم القديم. في الأصل الكلمة تعني شخصاً، أو رمزاً، لكنّها حُرّفت عن معناها الأصلي لتأخذ شكلاً أعمق، فأغلب آلهة الإغريق، والرومان، والهنود، والوثنيين، أسماء أدبية، لكنّها تحوّلت، مع الزمن، إلى رموز إلهية لم يكن الذين وضعوها يقصدون ما تعنيه» (Muller: 1875).[1]

وبذلك، يَعُدُّ مولر الأسطورة جوهر الدين وأساسه، ويسعى إلى تفسير الأسطورة لغوياً، فالأساطير «نتاج عرضي للغة، وما هي إلا نوع من المرض في العقل الإنساني، تطلب علله في القدرة على الكلام، وذلك لأنّ اللغة، بطبيعتها وجوهرها، مجازية، وحين تعجز عن وصف الأشياء وصفاً مباشراً تجنحُ إلى وسائل من الوصف غير المباشر؛ أي: تنحو نحو مصطلحات غامضة مزدوجة المعنى» (كاسيرر: 1961م: 199).

«الميثولوجيا شيء لا مناصَ منه، فهو طبيعي؛ لأنّه ضرورة قائمة في صلب اللغة، إذا تصوّرنا اللغة بصفتها الشكل الخارجي لتجلي الفكرة، وفي الحقيقة هي الظلّ المظلم الذي تلقيه اللغة على الفكر، ولن يختفي أبداً حتى تصبح اللغة مطابقة للفكر تماماً، وهذا ما لن يحدث أبداً. ولا شكّ في أنّ الأساطير تطفح بشدّة أكبر، أثناء الحقب الأولى من تاريخ الفكر الإنساني، لكنّها لن تختفي تماماً على الإطلاق. وبالاستناد إلى ذلك، هناك أساطير هي الآن كما كانت في عصر هوميروس تماماً، لكنّنا لا ندركها، لأننا نحن أنفسنا نعيش في ظلها الظليل، ونجفل جميعاً من نور الحقيقة الساطعة... والميثولوجيا، في أرقى معانيها، هي القوة التي تمارسها اللغة على الفكر في جميع المناطق الممكنة للفاعلية العقلية» .

---

(1) (ماكس مولر: فلسفة الميثولوجيا، ملحق بـ: (مقدمة إلى علم الدين) (لندن، 1873م، ص353)، من كتاب: اللغة والأسطورة، لكاسيرر، ترجمة: سعيد الغانمي، 2009م، ص25).

❖ **كتبه:**

- تاريخ الأدب السنسكريتي القديم: ويتضمّن توضيحات عن الدين البدائي للبراهمان (1859م).
- محاضرات حول علم اللغة: (1864م).
- مقتطفات من الورشة الألمانية: (5 مجلدات) (1867-1875م).
- المدخل إلى علم الأديان: (1873م).
- محاضرات في أصل الدين: (موضّحة بصور من أديان الهند) (1878م).
- الهند. ماذا يمكن أن تعلمنا؟ (1883م).
- السيرة الذاتية: (مقالات) (1884م).
- الأوبنشاد: (1884م).
- الكلاسيكيات الألمانية من القرن الرابع إلى القرن التاسع عشر الميلادي: (مجلدان) (1886م).
- علم الفكر: (مجلدان) (1887م).
- دراسات في البوذية: (1888م).
- ستة أنظمة في الفلسفة الهندوسية: (1899م).
- محاضرات جيفورد: (4 مجلدات) (1888-1892م).
- الدين الطبيعي: (مجلدان) (1889).
- الدين المادي: (الفيزيائي) (1891م).
- الثيوصوفيا أو الدين النفسي: (السايكولوجي) (1893م).
- متلازمة أولد لانج (Auld Long): (مجلدان) (1898م) مذكرات.
- سيرتي الذاتية: (1891م).
- الحياة ورسائل سعادة السيد فردريك ماكس مولر: (مجلدان) (1902م).
- ترجمة 52 مجلداً من الكتب المقدسة.

● **رودولف أوتو (1869-1937م):**

رودولف أوتو الألماني، عالم لاهوت لوثري، وباحث في علم الأديان المقارن. وُلِدَ في مدينة (بين) قرب هانوفر، ودرس في جامعتي إرلانجن، وغوتنغن، حيث كتب أطروحته عن (**فهم مارتن لوثر للروح القدس**)، ودرس (كانط). وفي عام (1906م)، حصل على درجة الأستاذية، وفي عام (1910م)، حصل على شهادة الدكتوراه الفخرية من جامعة جيسن، وبعدها


Rudwolf Otto

بخمس سنوات، أصبح أستاذاً في جامعة بريسلاو، ثم في جامعة ماربورغ أستاذاً للاهوت، وهي إحدى أكبر الجامعات البروتستانتية في العالم.

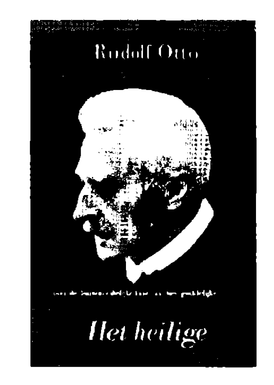
كان كتابه (**المقدس**) الأكثر شهرة، وقد ظهر لأوّل مرة في عام (1917م)، وأحدث دويّاً هائلاً في الأوساط الدينية والأكاديمية، فقد كان طرحه جريئاً، عندما صاغ هذا المصطلح من كلمة رومانية كانت تدلّ على القوى الإلهية، وهي نيومين (Numen)، حيث أوضح أنّ المقدس كائن غير حسي وغير عقلاني، وهو كائن رهيب وعطوف في آنٍ واحد. وقد تعرّض، في وقتها وحتى منتصف القرن العشرين، لهجوم كبير حول كتابه هذا، ومفهومه للمقدس، ولكن سرعان ما تمّت العودة إليه بقوّة من قبل الباحثين.

كان أوتو تلميذاً لشلايرماخر، الذي كان يرى ضرورة العثور على النقطة الخفية في عقل ونفس الإنسان، التي تُخفي الإلهي والمقدس. وقد استعان أوتو بفيلسوفين لاهوتيين من أتباع الكانتية الجديدة، هما: فرايس، وأبلت، وشكّل وعيه البروتستانتي العميق، ولاسيما عند لوثر، أهم دوافعه لتحرير فهمنا للدين بعيداً عمّا ورثناه. ومن الذين تأثروا بلاهوت وفلسفة الأديان عند أوتو، في النصف الأول من القرن العشرين، اللاهوتي الألماني - الأمريكي: بول تيليش، وغوستاف مينشنغ، وكذلك مرسيا إلياد، الذي استخدم مفهوم المقدّس في كتبه بشكل واسع، وهناك: ك. س. لويس، وهايدغر، وليو شتراوس، وجادامير، وماكس شيلر، وأرنست يونغر، وجوزيف نيدهام، وهانس يوناس، الذي كتب كتابه الشهير (**الدين الغنوصي**). تقاعد في عام (1929م)، وتوفي على أثر إصابته بالالتهاب الرئوي، بعد ثماني سنوات من محاولة انتحار، كما أُشيع وقتها.

❖ فكره:

- المقدّس:

استوحى أوتو فكرة المقدس من التراث الديني الهندوسي بشكل خاص، حيث استخلص منه أنّ «الإلهي لدى الإنسان هو الكلّ الآخر؛ لأنّه في اختلافٍ كليّ مع ما يعرفه الإنسان، وما يمكنه معرفته: إنّه دون اسم، ودون نعت. إنّه الكائن الماكث فوق أشكال الوجود كافةً، وخارج المحددات كافة. فمع هذه اللقية، بخبرةٍ دينية مختلفة كلياً عن المسيحية، عثر أوتو على تأييد حاسم لأطروحات فريس، وكذلك على حجةٍ داحضةٍ للأطروحات، التي تؤكّد الأصل الطبيعي للدين» (مسلان: 2009م: 88).



غلاف كتاب (المقدس) وهو الأهم في مؤلفاته

الإله، إذاً، هو شيء آخر غير الإنسان، وتشخيص الإله في إنسان -كما فعلت المسيحية- كان من أكبر المفارقات في تاريخ الأديان؛ لأنّ ذلك يشبه جمع نقيضين في جسد واحد.

كان أوتو بحاجة، أيضاً، إلى تفسير دافع الشعور الديني داخل الإنسان؛ ليكتمل لديه تطابق الإله المفارق للإنسان مع الشعور به، ولم يلجأ إلى مصطلح (الروح)، الذي كان شائعاً؛ لأنه يشبه الإله، فذهب إلى مصطلحٍ كان الرومان يستخدمونه في دينهم الخاص (المختلف عن الدينِ الإغريقي والسابق له)، وهو (نومينو)، الذي يدل على (قوة إلهية)، وهنا عثر على ما يريد، فأسماه (المقدس)، الذي هو إله وشعور إلهي داخل الإنسان في الوقت نفسه، وهنا جاءت لحظة كتابة كتابه المهم (**المقدّس**).

وهكذا، قصد أوتو إبراز جوهر كلّ دين كونه «في علاقةٍ مع المقدس، يؤكّد، بدوره، ذلك المعطى اللاعقلي والفريد؛ إذ هو صنف من التأويل والتطور لا يوجد إلّا ضمن الفضاء الديني يجعل هذا المقدس الإنسان في حالةٍ خاصة من اليقينية لا مثيل لها. هذا النومينو، الذي لا يتيسّر تحديده عقلياً، نستطيع حصر أثره في الذات الإنسانية، بحسب ثلاثة عوامل أساسية توجد في كلّ تجربة دينية. ويحدّدها أوتو بالغيبي الجليل، والساحر، والمهيب» (مسلان: 2009م: 90).

ونحن نرى أنّ فكرة أوتو عن المقدس تعود إلى لوسيان ليفي بريل؛ لأنّ العنوان الثانوي لكتاب المقدس لأوتو يشي بذلك، فهو يقول عنه: «التقصي عن العامل غير العقلاني، وعلاقته بالعامل العقلاني في فكرة الإلهي»، وهذا هو بالضبط ما كان يصرّح به ليفي بريل، حيث رأى أنّ الإلهي يجمع بين الإنسان، والحيوان، والنبات، والطبيعة، خارج الإنسان، كما أنّه يجمع المنطقي وغير المنطقي داخل الإنسان، وبذلك يكون بريل قد تلمّس، أولاً، جوهر المقدّس الخارجي والداخلي في الدين البدائي، والعقل البدائي.

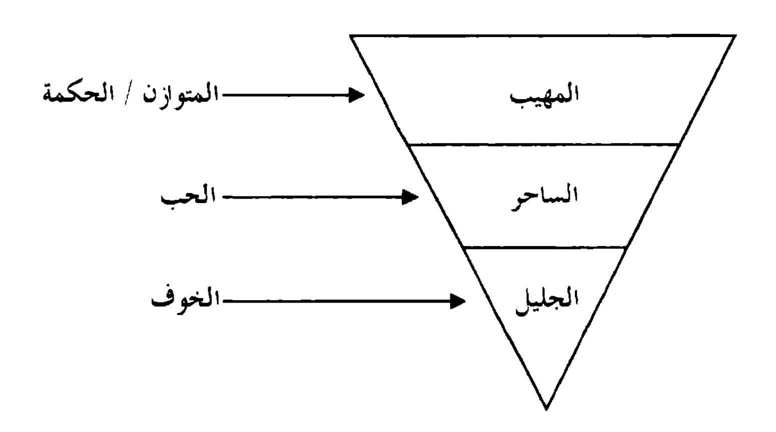
وبشكل عام، يمكننا القول: إنّ بريل وأوتو، ومعهما شلايرماخر، هم الذين أسّسوا لفكرة أنّ المقدّس متجذّر، أولاً، في عقل الإنسان، وهو ما أفاض في شرحه، فيما بعد، مرسيا إلياد، الذي يقول: إنّ الدين ليس مرحلةً في تاريخ البشرية؛ بل هو جزءٌ من تركيب العقل البشري.

ويذهب أوتو إلى تحليل ماهية المقدس في النفس والعقل البشري، فيرى أنه مكوّن من:

1- الجليل: وهو الغيبي العميق في الذات الإنسانية، المثقل بالفزع والخوف الباطني المهلوس، والمرعب، والذي يجعل هذه الذات تُمحَى أمامه، وهو ما سيكون أساس التجربة الصوفية.

2- الساحر: وهو الغيبي، الذي يأسر الإنسان بالحب، والرحمة، والعطف، فهو العطوف الودود مانح الحب، وهو القيمة الذاتية للمقدس.

3- المهيب: هو المرجع الموضوعي الأخلاقي المعني بتحديد الخطايا والفضائل، أو الخير والشر، فهو مكوّن إيجابي موضوعي يشكّل الحكمة والتوازن في النفس البشرية.



هذا هو تشريح المقدس عند رودولف أوتو، الذي جعله مثل قوّتين متطرّفتين من (الخوف والحب) يمثلهما (الجليل والساحر)، ويعمل المهيب على التوازن بينهما وبين ما هو موضوعيّ في حكمة وحساب.

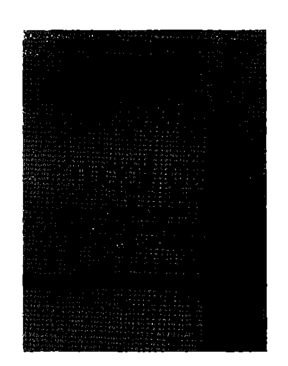
- **فينومينولوجيا أوتو السايكولوجية والرمزية:**

يمكننا وصف منهج أوتو بأنه منهج فينومينولوجي؛ لأنه عالج (المقدّس) كبنية أساسية تكمن في النفس البشرية، من خلال أديان بدائية، وهندية، وتوحيدية، ثمّ قام بتشريحها، وتشخيص مكوّناتها الثلاثة، فهو فينومينولوجي نفسيّ أكثر من أيّ شيء آخر.

اكتشف أوتو أنّ المقدس في الإنسان يُعبّر عنه برموز، وليس بلغةٍ، ويؤكد أوتو «أنّه لأجل وصف المقدس، لا يستعمل الإنسان إلا ترميزات فكرية، فليس بإمكانه الإحاطة بالمقدس إلا بوساطة بعض الصور والأشكال من التعابير الأدبية، التي هي لغات خاصة بالإنسان. ولكن يصعب استنتاج انتماء المقدّس إلى صنف الأشياء المرئية والقابلة للتحديد عبر اللغة. فليس بمقدور اللغة الإنسانية مدّنا سوى بتصورٍ غير وافٍ بالغرض لمقدسٍ يبقى دائماً أمراً خفياً» (مسلان: 2009م: 94).

يكشف أوتو عن بعض هذه الرموز في كتبه الأخرى المعنيّة بالتصوف، والروح القدس، وأديان النعمة الهندية، ولكنه لا يتوصل إلى كشفها بشكل شامل، وهو ما سيعتني به بشكل أفضل كارل غوستاف يونغ.

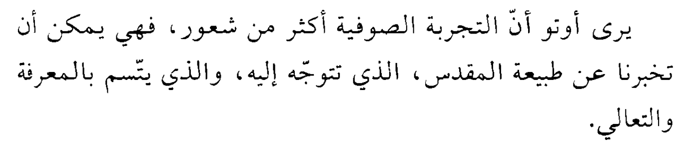
- **التصوّف:**



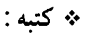
غلاف كتاب
التصوف: الشرق والغرب

عالج رودولف أوتو التصوّف في الشرق والغرب، ووجد القاسم المشترك بينهما، وتوصل إلى أنّ التصوّف يجمع بين أغلب الأديان، وهو قوّة مباشرة تتعامل مع المقدس وجهاً لوجه.

ويرى أنّ التصوف لا ينبع من الخوف؛ بل من الحب. وكما وجد المقدس في النيومين، فقد كان هذا المقدس، وفقاً لشمكار، هو البراهمان، وكلاهما أساس التصوّف المبنيّ على الحب والعاطفة.



يرى أوتو أنّ التجربة الصوفية أكثر من شعور، فهي يمكن أن تخبرنا عن طبيعة المقدس، الذي تتوجّه إليه، والذي يتّسم بالمعرفة والتعالي.



❖ **كتبه:**

- الطبيعة والدين: (1907م).
- الحياة وزارة يسوع طبقاً إلى وسيلة حاسمة: (1908م).
- حياة وأعمال يسوع وفقاً لنظرة تاريخية تقليدية: (1905م).
- تصوّر الروح القدس عند لوثر: (1898م).
- المسيحية وأديان النعمة الهندية: (1928م).
- أديان النعمة الهندية والمسيحية (مقارنة ومفارقة): (1930م).
- فلسفة الدين عند كانط وفريزر: (1931م).
- الراهبات والرهبان والنظرة إلى العالم الطبيعي: (1904م).
- المقالات الدينية: تكملة فكرة المقدس: (1931م).
- التصوّف الشرقي والغرب: دراسة تحليلية مقارنة لطبيعة التصوف: (1932م).
- جيتا الأصلية: أغنية التعالي: (1939م).
- سدهانتا رامانوجا.
- ملكوت الله وابن الإنسان: دراسة في تاريخ الإنسان: (1943م).

- التصوف: الشرق والغرب.
- القديس.
- فشنو بارايانا: نصوص التصوف الهندي.
- السيرة الذاتية ومقالات اجتماعية: (1996م).
- فكرة المقدس: (1923م). تُرجِم إلى العربية، ونُشِرَ في دار المعارف الحكمية في «النت» (2010م).

- **مرسيا إلياد (1907-1986م):**



Mircea Eliade

وُلِدَ مرسيا إلياد (وأصل لفظ اسمه مرتشيا إلياده) في رومانيا - بوخارست، عام (1907م)، من عائلة رومانية مسيحية أرثوذكسية متدينة. وكان والده خورخي ضابطاً في الجيش، تفتّحت مواهبه منذ صباه وشبابه. ودخل الجامعة (1925-1928م)، وكتب مقالاً دورياً في صحيفة «الكلمة» المعروفة، فاشتهر اسمه، ثمّ أكمل شهادة الليسانس في إيطاليا، التي كانت أطروحته فيها حول (**فلسفة النهضة الإيطالية وفلاسفتها**).

كانت سفرته إلى الهند منعطفاً كبيراً في حياته، حين نال زمالة دراسية من مهراجا مدينة قاسم بازار، في البنغال، في جامعة كلكوتا، حيث أقام في كلكوتا عام (1929م) لدراسة السنسكريتية، على يد العالم سودلراناث داسغوبتا، مؤلف (**تاريخ الفلسفة الهندية**) بمجلداته الخمسة، وقد عاش في منزله، وأحبّ ابنته، وتفتحت مواهبه الأدبية حينها، فكتب سيرته الذاتية وحبّه في كتاب بعنوان (**مايترايي**) الذي ترجم إلى الإنجليزية والفرنسية بعنوان (**الليلة البنغالية**)، وردّت الفتاة عليه، نافيةً ما ذكره، في رواية لها بالبنغالية بعنوان (**شيء لا يموت**). وكتب، أيضاً، روايته (**إيزابيل ومياه إبليس**).

التقى غاندي، ودرس فلسفته الساتياغراها (جهاد الحق)؛ أي: المقاومة السلمية اللاعنفية، وتأثر بأفكاره، وحاول، بعدئذٍ، تطبيقها في رومانيا. كما درس تقنيات اليوغا، وفلسفتها (بانتا نجالي)، على يد أستاذه، وكتب أطروحة الدكتوراه عن تاريخ هذا النوع من فلسفة اليوغا، ثمّ مارسها على يد الروحاني سوامي شيفاناندا.

عاد إلياد إلى رومانيا، وعُيِّنَ في جامعة بوخارست، عام (1930م)، ودرّس موضوعات الفلسفة والأديان الهندية والرمزية الدينية عند الشعوب، وميتافيزيقا أرسطو. ترأّس تحرير مجلة «زالموكسيس» للدراسات الدينية، التي صدر منها ثلاثة أعداد حتى الحرب العالمية الثانية.

دخل المعترك السياسي في بلاده بقوّة، وناصر اليمين والفاشية، والحرس الحديدي، والقومية الرومانية والمسيحية، وأدّى به ذلك إلى السجن، وعند انتصار التيار اليميني في رومانيا، أثناء الحرب العالمية الثانية، عُيِّنَ ملحقاً ثقافياً في سفارة بلاده في بريطانيا، وحين انتصرت الاشتراكية في رومانيا، لجأ إلى البرتغال، ثمّ إلى فرنسا (1945-1957م)، حيث عُيِّن في المدرسة العلمية للدراسات العليا للتدريس في باريس، وخلالها كان يكتب كثيراً، وينشر في مجلات مثل: (نقد، تاريخ الأديان، وغيرهما)، وأصدر في فرنسا أفضل أعماله الفكرية الأولى في علم الأديان، وتاريخ الأديان، مثل: **(أسطورة العود الأبدي)**، **(الشامانية)**، **(اليوغا)**، **(دراسة في تاريخ الأديان)**.

كانت المرحلة التالية المهمّة في حياته، في عام (1956م)، عندما دُعي لإلقاء محاضرات في جامعة شيكاغو في أمريكا، في موضوع **(نماذج ترسيمية للتكريس)**، ثم عاد إلى أمريكا بدعوة من عالم الأديان جواشيم واش لإلقاء محاضرات جديدة، حيث طاب له البقاء في شيكاغو، وبقي فيها حتى وفاته، على الرغم من أنه كان يزور باريس، وسويسرا بصورة منتظمة.

وفي شيكاغو، أسس، مع واش، مدرسة شيكاغو في تاريخ الأديان، التي ألقت بظلالها القوية على النصف الثاني من القرن العشرين، فكانت أساس علم وتاريخ الأديان. وحصل إلياد على منصب رئيس قسم تاريخ الأديان في جامعة شيكاغو، بعد أن كان يشغله صديقه واش، الذي توفي حينها.

عمل إلياد مدير تحرير موسوعة ماكميلان للأديان، وتعاون مع كارل يونغ في حلقة إيرانوس (Eranos) (وهي حلقة حوار ثقافي موضوعها الروحانيات، أُسِّست في سويسرا، عام (1933م)، وتنعقد كلّ عام مدّة أسبوع)، وتعاون مع أرنست يونغر في تحرير دورية أنتايوس (Antaios)، عام (1959م)، ومع جوزيف كيتاغاوا، وشارل لونغ في دورية تأريخ الأديان.

نشر إلياد أعماله الفكرية الكبرى بدءاً من عام (1956م) حتى وفاته. نال، خلال سيرته، شهادات فخرية كثيرة من جامعات وأكاديميات غربية عريقة، وحاولت الحكومات الرومانية، منذ الستينيات، استمالته للعودة إلى رومانيا، وأعادت الاعتبار له، وبرأته من التهم اليمينية التي أُلصقت به، وكاد إلياد يستجيب أخيراً لهذه الدعوات، لكنه عدل عن ذلك نهائياً عندما وقّع على بيان للمثقفين الرومانيين في المنفى يدين حملة القمع التي قام بها نظام تشاويشسكو، عام (1977م)، وهكذا عادت الحملة المضادّة له في رومانيا.

في الثمانينيات، شنت جهات حملة ضدّه بتهمة معاداة السامية، والانتماء إلى الفاشية، والنازية، وتعرض، خلالها، لأقسى أنواع الإرهاب الفكري، ورافق ذلك تدبير حريق متعمّد لمكتبه، وقع على أثرها في اضطراب نفسي وجسدي أدّى به إلى الوفاة في نيسان عام (1986م).

ملحوظة: اعتمدنا، في كتابة هذه السيرة الموجزة، على سيرة مرسيا إلياد، التي كتبها المترجم الدكتور سعود المولى، وقد وردت في تقديمه لترجمته كتاب إلياد (**البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**) الصادر عن المنظمة العربية للترجمة، 2009م.

❖ فكره:

يمكننا، من حيث المبدأ، تقسيم أركان فكر مرسيا إلياد، على ضوء ما تركه من مؤلفات فكرية، إلى ثلاثة محاور أساسية، هي:

(1) تاريخ الأديان وعلم الأديان:

يمكننا اعتبار مرسيا إلياد أحد أكبر المؤسسين المعاصرين لعلم وتاريخ الأديان، فقد أثّرت مؤلفاته، عموماً، في هذا العلم، وجعلته راسخاً. ففي الوقت، الذي قسّم جواشيم واش (وهو زميل إلياد في جامعة شيكاغو لدراسة الأديان)، ما كان يُسمّى (العلم العام بالأديان)، إلى أربعة أقسام هي: «تاريخ الأديان، فينومينولوجيا الأديان، علم نفس الأديان، وعلم اجتماع الأديان». أضاف إلياد إلى ذلك المقاربة الإثنولوجية، والمقاربة الأنتربولوجية. ويعدّ الكثيرون أنّ تعريف إلياد لهذا الفرع المعرفي في الدراسة يمكن أن يوجز كما يأتي:

«إنّه فينومينولوجيا واجتهاد تأويلي مقارن، ومورفولوجيا تاريخية للظواهر الدينية، في آنٍ معاً، يمكن أن ندرجه تحت عنوان: التاريخ العام للأديان، أو، بشكل أكثر تحديداً، نسميه فينومينولوجيا الأديان»[1].

وعلى الرغم من ذلك، استطاع إلياد أن يميّز بين حقل علم الأديان، الذي كان يراه علماً فعلياً، من خلال المنهج الفينومينولوجي الذي تبناه بعد فان درلو، ورودولف أوتو، وبين تاريخ الأديان العام والمقارن الذي ورثه من مؤرخي الأديان في القرن التاسع عشر.

تدرس فينومينولوجيا الأديان الظواهر الدينية، وتجليات التجربة الدينية، وتدرس أنساقه، والبنية الشاملة لتلك الظاهرة، وبذلك فهي تدرس البنية والمعنى بعمق من خلال أنساق ثقافية. وهي لا تقارن بين الأديان، بل تشتقّ النسق العام للظاهرة من خلال أكبر عدد من الأديان.

أمّا تاريخ الأديان العام، فيدرس تطوّر ظهور الأديان من عصور ما قبل التاريخ إلى الزمن المعاصر، وتاريخ الأديان الخاص يدرس تاريخ دينٍ محدّد منذ بدايته إلى نهايته، أو استمراريته المعاصرة. أما الأديان المقارنة، فتقيم مقارنة بين دينين أو أكثر في أكثر من قضية مشتركة.

(1) إلياد، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، المنظمة العربية للترجمة، 2009م، مقدّمة المترجم الدكتور سعود المولى، 18.

«وقد استطاع إلياد لفت الانتباه، من خلال منهجه الفينومينولوجي، إلى مجموعة من الظواهر المهمة في كلّ، أو أغلب الأديان، وقد كان دفاعه عن (المقدس)، وتجلياته، منطلقاً من كونه ليس مادةً للدرس العلمي؛ بل باعتباره عنصراً من عناصر التكوين البشري والطبيعي؛ أي: أنّ المقدس كامن فينا، وكامن في الطبيعة، ولذلك كان الدين. وكان يرفض اختزالية الدين (Reductionism)، وإدراجه ضمن موضوعات العلوم الإنسانية الأخرى، كالاقتصاد، والقانون، والمجتمع، والسياسية، حيث كان يرى أن الدين ودراسة الدين لا بدّ من أن تحظى بما أسماه المقابلة الفريدة (Sui generis) للدين؛ أي أنّه كان يرى أنّنا «يجب أن نفهم الظواهر الدينية على مستواها الخاص، باعتبارها شيئاً دينياً. وهكذا، «يميز إلياد بين مقاربته الفينومينولوجية واللااختزالية من ناحية، والمقاربات النظامية الأخرى من ناحية أخرى، مثل: علم النفس، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، واللغويات، أو أي دراسة أخرى» يعدّها (زائفة)؛ لأنها تحلل الدين كنشاط بشري فحسب، وليس كنشاط مقدس. يقول إلياد: «إنّ هذه المقاربات تفقد العنصر الفريد وغير المختزل للدين (المقدس)، الذي يوجد على (مستواه الخاص) كشيء فريد. إنّ هذا التفرّد هو ما يشار إليه بالمقارنة الفريدة» (ناي: 2003م: 185).

(2) فلسفة الأديان:

يمكننا اعتبار مرسيا إلياد فيلسوف أديان؛ لأنه سبر أغوار الكثير من الظواهر الدينية بحسٍّ فلسفي عميق، ولعلَّ أهمّ إسهاماته الفلسفية هذه تكمن في نقده الشديد لأفلاطون وفلسفته، واعتباره بمثابة الفيلسوف البدائي، الذي جمع، في هيكله الفلسفي، كلّ ما كان الفكر البدائي ينادي به؛ إذ إنّ المُثل الأفلاطونية بمثابة منطلقات الوعي البدائي، ورأى أنّ علم الوجود (الأنطولوجيا)، الذي رسخه أفلاطون، هو علم وجود بدائي، وهو منظِّر البدائيين بامتياز.

ويفرّق إلياد بين الإنسان البدائي والإنسان المعاصر، فالإنسان البدائي يعتقد بوجود عالم مثالي مقدس، يسمو على هذا العالم، ولكنه يتجلى فيه هنا وهناك، وعلى الإنسان البدائي أن يتمسّك بالعالم المقدس، ويحتقر العالم الدنيوي. أما الإنسان المعاصر، فهو الذي ينتمي إلى العالم الدنيوي الملموس، الذي يرفض وجود عالم مقدس يسيِّر العالم الدنيوي.

وهكذا، يكون إلياد قد أوجد تناقضاً صارخاً بين عالمين هما: الديني والعلماني. ويرى أنّ الإنسان المعاصر يجب ألّا يرضخ لعبودية الأفكار الدينية في عصر؛ بل عليه أن يكشف حقيقتها، وزيفها، ويقاومها، وأن يتصدى لكلّ الخرافات والمظاهر الأسطورية التي ترهب الآخرين، ويرى أنّ هوس البحوث عن الأصول، الذي استشرى في الثقافة الغربية، منذ القرن التاسع عشر، سببه الهزيمة المباشرة للدين، وقد وجد ضالته في العلوم الإنسانية والطبيعية، ليجد أصولاً وجذوراً لكلّ شيء، فإن فشل فسيلمّح إلى وجود قوىً غيبيةٍ خلف تلك الأصول.

بل إنّه ذهب إلى أبعد من ذلك، حين حلل الكثير من الإيديولوجيات الجديدة، التي تجاهر بكونها ضد الدين، ويردّها إلى أصول ومرجعيات دينية في تكوينها العميق، ومنها الماركسية، التي يراها ابتكاراً يهودياً مسيحيّاً، ويرى شعبها الجديد في البروليتاريا، وكتابها المقدس في كتاب رأس المال.

وبالطريقة نفسها، ينظر إلى النازية، مقارنة بجذورها الجرمانية الوثنية الأسطورية، وتفوّقها العرقي المزعوم.

ويرى إلياد أنّ التاريخ والإنسان المعاصر يتعرّضان لإرهاب المقدّس، والإنسان المتديِّن، وتسهم أسطورة (العود الأبدي)، الملازمة لكلّ الأديان، في تكريس هذا الإرهاب والقسر، ويرى أنّ الحوار الحضاري بين الثقافات والشعوب هو الحلّ الأمثل لخلق إنسان حضاري، ولما يسمّيه (الإنسانية الجديدة)، التي عليها نزع خلافاتها الإيديولوجية، واستثمار الطاقة الروحية والثقافية للإنسان في بناء العالم.

يرى إلياد أنّ المسيحية هي الدين الأمثل؛ لأنها تسعى لحفظ التاريخ، فهي ليست ذات مسرى دائري؛ بل هي خطّيّة متوافقة مع التاريخ؛ لأن الله تجلّى في التاريخ بصفة إنسان، وأوصل رسالته، ويمكن للإنسان المعاصر أن يتعلّم، وهو يواجه الأحداث التاريخية المؤلمة. وهكذا، يرى إلياد أنّ المسيحية هي الدين الوحيد الذي يمكنه إنقاذ الإنسان من إرهاب التاريخ.

(3) مفاهيم ومعالجات مبتكرة:

يمكننا إحصاء عدد من المفاهيم الفكرية، والدينية، والفلسفية، التي أصبحت من سمات معالجة مرسيا إلياد الفكرية لعلم الأديان، والتي جعلها مفاتيح لفكرة الثري والعميق، وهي:

- المقدَّس والمدنَّس:

لاشكّ في أنّ إلياد كان قد استعار ما توصّل إليه رودولف أوتو، حول مبدأ (المقدَّس)، الذي رأى أنّ الدين والتجربة الدينية تتجلّى من خلاله؛ بل هو أساس وجوهر كلّ الأديان، وطوَّر إلياد بحثه في هذا المجال، فرأى أنّ الدين يقسم العالم إلى (مقدَّس) و(مدنَّس)؛ المقدَّس يرتبط بالإلهي المطلق الأسطوري، والمدنَّس بالنسبي التاريخي الخارج عن مجال الآلهة.

الإنسان البدائي والمتدين هو الذي يعيش في، ومع، المقدَّس، ويعدّ أنّ الزمان، أو المكان، اللذين لا تطالهما القداسة، مدنّسان، وأنهما جزء من التاريخ، بينما الزمان أو المكان المقدّسان هما جزء من الأسطورة، والأسطورة هي ما يجعلنا نحنُّ إلى هذه البدايات.

إنّ إظهار المقدّس يصبح موضوعاً ما، شيئاً آخر، دون أن ينقطع عن كونه هو ذاته، لأنّه يكمل مساهمته في وسط الكوني المجاور، فحجر مقدّس يبقى حجراً، وبحسب ظاهره (بدقّة

أكبر من وجهة نظر دنيوية)، ولا يميزه شيءٌ عن الحجارة الأخرى. وبالنسبة إلى أولئك الذين يتكشّف لهم حجرٌ أنه مقدّس، تتحوّل حقيقته مباشرة على العكس لحقيقةٍ مما فوق الطبيعة، وبعبارات أخرى، بالنسبة إلى من لديه تجربة دينية، تبدو الطبيعة برمّتها قابلة للتكشّف بصفتها قداسة كونية، فالكون، في كلّيته، يمكن له أن يصبح تجلياً مقدساً (إلياد: 1988م: 17).

- المقاربة الفريدة:

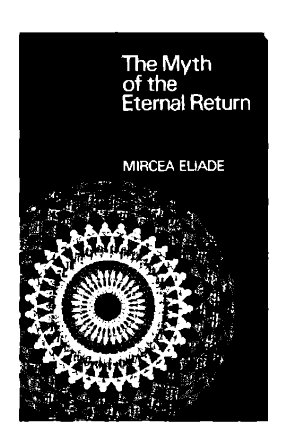
ابتكر إلياد مفهوم المقاربة الفريدة؛ ليشير بها إلى فرادة وتميز الدين (وجوهره المقدس)، وعدم جواز إدراجه ودراساته، مثل باقي الظواهر الاجتماعية، أو الإبداعية، فالدين، بالنسبة إليه، مكوّن أساسيّ من مكونات الإنسان الداخلية، وهو ليس ظاهرة عادية.

«اسم المقاربة الفريدة (Sui generis) للدين؛ أي: أنّه، بالنسبة إلى إلياد، يجب أن تفهم الظواهر الدينية على (مستواها الخاص... باعتبارها شيئاً دينياً). وهكذا، يميز إلياد بين مقاربته الفينومينولوجية واللااختزالية من ناحية، والمقاربات النظامية الأخرى من ناحية أخرى، مثل: «علم النفس، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، واللغويات، أو أيّ دراسة أخرى، يعدّها (زائفة)؛ لأنّها تحلّل الدين كنشاط بشري فحسب، وليس كنشاط مقدس. يقول إلياد: «إنّ هذه المقاربات تفقد العنصر الفريد، وغير المختزل [للدين] (المقدس)، الذي يوجد على (مستواه الخاص) كشيء فريد. إنّ هذا التفرد هو ما يشار إليه بالمقاربة الفريدة (Sui generis)، وذلك باعتبار الدين عنصراً مميزاً في النشاط البشري، ويمكن تفسيره بلغة البشر فحسب» (ناي: 2003م: 185).

لكنّ هناك من رأى أن إلياد يبالغ في وصفه للدين، وفي مصطلح (المقاربة الفريدة)، وعدّ البعض أنّ إلياد يسقط فيما أوحى به الدين نفسه حول المقدس، وهو لايعدو أن يكون منتوجاً بشرياً.

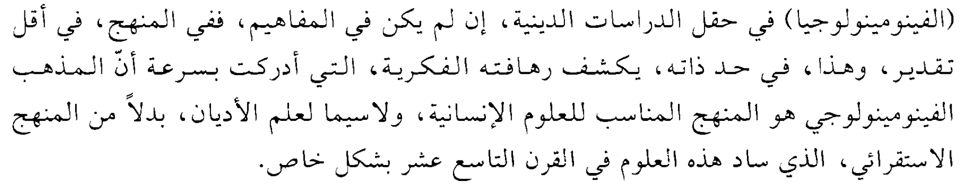
«تعرّضت المناقشة الفريدة (Sui generis)، حول تفرّد الدين، لنقد شديد في السنوات الأخيرة، ولاسيما من دونالد وايب، وراسل ماكاتشيون، حيث رفض الاثنان فرضية كون القداسة عنصراً عالمياً يوجد في الأديان كلها، وفنّدوا فكرة أنّ الغرض من دراسة الدين هو وصف وتحليل هذا الشيء (مثل الكيان الحقيقي والكيان المقدس)، باعتباره شيئاً مميزاً من أيّ جانب آخر من الحياة الثقافية والبشرية. بالنسبة إلى وايب وماكاتشيون، إنّ وجود تصنيف ديني مميز للكيان المقدس هو فرضية لاهوتية تقوم على شكل محدّد من أشكال الإيمان لا يمكن إثباته، ولا عدم إثباته. وبدلاً من ذلك، دافع كلّ منهما عن كون دراسة الدين تدور أساساً حول ما فنّده إلياد: دراسة الدين بوصفه نشاطاً بشرياً» (ناي: 2003م: 186).

- **العود الأبدي:**



غلاف كتاب
أسطورة العود الأبدي

كان مرسيا إلياد يرى أنّ العود الأبدي «هو الاعتقاد بأنّ الماضي يحتوي الأصول المقدّسة، ولابد من الرجوع إليها دائماً، إمّا مباشرة، وإما بإقامة طقوس في الحاضر تذكّر بتلك الأصول، وتضمن استعادتها، ولو لوقت وجيز هو زمن الطقس. إنّ إنسان الحضارات التقليدية استطاع بوساطة طرق اصطنعها، أن يتحمل (التاريخ)، وبينّا كيف كان يحمي نفسه من التاريخ، إمّا بإلغائه دوريّاً عن طريق ولادة الكون، وتجديد ولادة الزمان، وإما بإضفائه على حوادث التاريخ معنىً بعده تاريخي، وهو معنىً لا يقف عند تقديم العزاء وحسب، وإنما يتعدى ذلك، أولاً، وقبل كلّ شيء، إلى انطوائه على ترابط؛ أي: قابلية الاندراج في نظام بيِّن؛ حيث لكلّ من الكون والإنسان سبب وجود» (إلياد: 1987م: 243).



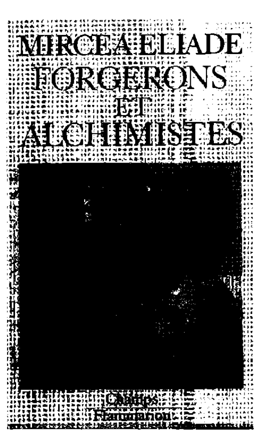
ولا شكّ في أنّ إلياد يُعَدُّ أحد فلاسفة الظاهراتية (الفينومينولوجيا) في حقل الدراسات الدينية، إن لم يكن في المفاهيم، ففي المنهج، في أقل تقدير، وهذا، في حد ذاته، يكشف رهافته الفكرية، التي أدركت بسرعة أنّ المذهب الفينومينولوجي هو المنهج المناسب للعلوم الإنسانية، ولاسيما لعلم الأديان، بدلاً من المنهج الاستقرائي، الذي ساد هذه العلوم في القرن التاسع عشر بشكل خاص.

وقد كشف إلياد، في أبحاثه، العلاقة بين الرومانسية، والغنوصية، والحنين إلى الماضي، ويشاركه في هذا كلّ من جوزيف كامبل، وكارل غوستاف يونغ. فالرومانسية، والغنوصية، والنوستالجيا (الحنين إلى الماضي)، تشترك في كونها ترسم طريق العودة إلى الماضي وإلى الأعماق، وفي الماضي والأعماق تكمن النماذج البدئية والبدايات.

- **اليوغا:**

اطّلع إلياد، خلال دراسته في الهند على اليوغا. وكانت أطروحته للدكتوراه عنها، باعتبارها أحد مظاهر التصوّف الهندي، ولكنّه أعطاها فهماً خاصاً يتجلّى في الكثير من كتبه، حيث تعني عنده الخروج من الزمان، والمكان، والوصول إلى الحرية، دون بعض الاشتراطات التعسفية لما حول الإنسان. وقد ناقش نوعاً منها هو: باتانجالي (patanjali)، وسوترات اليوغا، وتقنيات اليوغا، مثل التركيز على نقطة واحدة، والمواقف، والانضباط في الجهاز التنفسي، وعلاقة اليوغا بالبراهمية، والبوذية، والتنترا، والكيمياء الشرقية، والشبق الباطني، والشامانية، وربطها بكلّ هذه المفردات، فاليوغا، عند إلياد، أكثر من مجرد طقس ديني.

- **الخيمياء:**



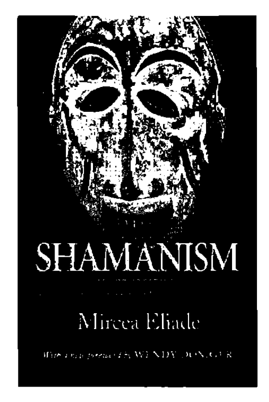
غلاف كتاب
حدادون وخيميائيون

يربط إلياد بين كيمياء الطبيعة والمقدّس لتتكون (الخيمياء)، التي هي كيمياء سحرية، أو دينية، أو إلهية، ويجعل هذه الخيمياء تظهر في سياقات ثقافية مرّت بها الشعوب، مثل النيازك والتعدين، فالنيازك تلهم الرهبة؛ لأنها هابطة من سماء المقدّس، بينما التعدين يلهم السحر، والقوى الشيطانية؛ لأن المعادن في باطن الأرض، وفي عالم سرِّي في الأسفل، ولذلك يؤكّد إلياد العلاقة بين الخيميائيين والحدادين، باعتبارهم يعملون باتجاه واحد، ويؤكّد أنّ الطبيعة، هي الأخرى، مثل الإنسان، تعيش تزاوجاً جنسياً متواصلاً، عندما تتفاعل المعادن، والأحجار، والنباتات.

الخيمياء ضرورية لإنتاج السحر والأساطير في المجتمعات التقليدية. ويتتبع إلياد نشوء الخيمياء في التقاليد الهرمسية وحجر الفلاسفة.

كان الخيميائيون مجرِّبون وخلّاقون، وهم، بمحاولاتهم تحويل الرصاص أو المعادن الأخرى إلى ذهب، أو جعلها لامعة، وصناعة بعض الأدوية، إنما يعبرون عن قدرتهم على الابتكار والخلق.

- **الشامانية:**



غلاف كتاب
الشامانية

يتوصل إلياد إلى أنّ أول من اشتغل بالخيمياء هم (الشامان)، الذين هم سحرة، وأطباء، وزعماء المجتمعات البدائية، الذين يمتلكون قوىً خارقة، فهم أوّل من مارسها، وقد ارتبطت ممارستها ببدايات الزراعة والتعدين بشكل خاص. ويرى إلياد أنّ الإله (سميث) كان الجد الأعلى للخيميائيين، فقد تلقّى الشامان سميث أحجاراً من السماء (نيازك)، ورأى أنّها تمثّل رسالة من السماء (أي: الوحي)، وأنها تحملُ قداسةً، وهذا ما يفسّر عبادة بعض أحجار النيازك.

كانت بعض البلورات الصخرية من هذه النيازك تبدو وكأنّها منتزعة من عروش سماوية، ولذلك كانت تستعمل في طقوس التنشئة (العبور)، التي كان يمارسها الشامان في سكان أستراليا الأصليين، وسكان أمريكا الشمالية، وأماكن أخرى، كانت عبارة عن أحجار ضوئية تعكس كلّ

ما يحدث على الأرض، وما يحدث في روح الرجل المريض، وطريق رحلة روحه، ولذلك يصف الشامان بأنه «هو الذي يرى»؛ لأنه وهب رؤية خارقة للطبيعة، فهو الذي يرى في فضاء الزمن ما يستطيع أن يراه رجلٌ مضطجع من أرواح، وآلهة، ونفوس[1].

وقد أوضح إلياد أفكاره هذه في مجموعة من كتبه، ولاسيما كتابه (**حدّادون وخيميائيون**)، الذي صدر لاحقاً باسم الحدّاد والبوتقة، وكتبه عن الشامانية.

- **التنشئة (العبور، التنسيب): طقوس التنشئة** (Initiation):

طقوس ترافقت مع الشامانية والقبائل البدائية، ولكنها موجودة في الكثير من الأديان القديمة والوسطية؛ بل هي لا تزال ترسب في سلوكنا الحاضر، وأحلامنا المعاصرة.

يرى إلياد، في كتابه (**الشامانية: التقنيات العتيقة للنشوة**)، أنّ هناك ثلاث طرق لكي يصبح المرء شاماناً، هي: أولاً: عن طريق دعوة عفوية، أو نداء، أو اختيار له، وثانياً: عن طريق وراثي، وثالثاً: عن طريق السعي والاجتهاد، على أن يتلقى نوعين من المعارف، كالأحلام، والرؤى الغيبية، أو معرفة التقنيات الشامانية، وأسماء، ووظائف الأساطير، والأرواح، وعلم الأنساب في عشيرته، أو معرفة لغة سريّة، وفي كلّ الأحوال، عليه أن يجتاز طقس التنشئة، أو العبور، أو التنسيب، حيث يتمّ اختيار الشاب، الذي سيصبح شاماناً (بعد أن تظهر عليه علامات العزلة والرؤى الغيبية)، ثمّ يخضع لسلسلة من الاختبارات الروحية، والجسدية، ويجبر على تناول أنواع معينة من الأطعمة والأشربة، ويمرّ بمراحل غيبوبة، وصراع جسدي ونفسي، حتى يولد في نهايتها شاباً جديداً عارفاً، ويستطيع السيطرة على جسده وروحه؛ ليكون، بعد ذلك، مُهَيَّأً ليقوم بدور الشامان، الذي يكون بمثابة الزعيم الروحي، والفعلي، والساحر، والطبيب لتلك القبيلة.

- **الصورة الكونية** (Imagio Mundi):

هي، بالنسبة إلى الإنسان المتدين، صورة الكون على الأرض، تلك التي يجب أن تحلّ على الأرض عند بناء أيّ مبنى، أو مكان للسكن، مثل: القرية، أو المدينة، حيث يكون هناك مركز مقدّس ينطلق منه انتشار هذه الصورة الكونية للمكان، التي غالباً ما تكون على شكل دائري. إنّها أشبه (بالمندالا الكونية) المنعكسة على الأرض، وتمثل الصورة الكونية الكون المضيء المبارك والمسكون بالمقدّس، بينما ما حولها يمثل الكاؤوس، والخواء، والظلام، والفوضى، المسكون بالشياطين، ويرى مرسيا إلياد أنّ الصورة الكونية تكون حاضرة، دائماً، في بناء المعابد والمدن في الحضارات الدينية القديمة والوسيطة، وحتى في المجتمعات البدائية.

(1) http://www.alchemylab.com/origins_of_alchemy.htm:(Origins of Alchemy:Esoteric Origins Shamanic, Origins A Look at the Cultural Birth of Alchemy by Lynn Osburn (openi420@juno.com).

وعادةً، يكون مركز الصورة الكونية عبارةً عن محور العالم أو الكون (Axi cosmic)، أو (Axi mundi)، الذي هو بمثابة عمود السماء، أو (السرة) التي تربط السماء (الكون) بالأرض.

ويَعُدّ إلياد كلّ هذه الصور والمراكز انعكاساً لفكرة المكان المقدّس، الذي يجب أن يرتبط بالسماء، ويكون معزولاً عن المكان المدنّس الأرضي العادي المهجور، أو الذي ترتع فيه النجاسة والشياطين.

- الأسطورة:

اقترب مرسيا إلياد من التعريف الدقيق للأسطورة، وتحديد مظاهرها، فعرّفها بأنّها (حكاية مقدّسة)، أو (تاريخ مقدّس)، فقد قال: «تُعَدُّ الأسطورة بمثابة تاريخٍ مقدّس، وهي، في المحصلة، (تاريخ حقيقي)؛ لأنها باستمرار تستند إلى وقائع، فأسطورةُ خلق الكون، مثلاً، (حقيقية)؛ لأن وجود العالم ماثل للعيان، ويقدّم عنها الدليل، وقُلِ الأمر ذاته عن أسطورة وأصل الموت، فهي، بدورها، (حقيقية)؛ لأن موت الإنسان يقدّم عليها البرهان» (إلياد: 1995م: 12) ملامح من الأسطورة، كاسوحة.

ويرى إلياد أنّ «للأسطورة وظيفة أساسية ومهمة في الحضارات البدائية. إنّها تعبّر عن المعتقدات والشرائع، وتبرّر شأنها، تصون المبادئ الأخلاقية، وتفرض العمل بها، تكفل فعاليات الاحتفالات الطقسية، وتقدّم القواعد العملية المتصلة بشؤون الحياة اليومية؛ إذ تشكّل الأسطورة عنصراً أساسياً من عناصر الحياة الإنسانية، ومع بعدها عن الرواية التافهة، التي لا طائل تحتها، فإنّها على العكس، تمثل حقيقة نابضة بالحياة، إليها يرجع المرء دون انقطاع. إنّها ليست، بأيّة حال، نظرية مجرّدة، ولاعرضاً حافلاً بالصور؛ بل هي سجلٌّ حقيقي للديانة البدائية، ولحكمة الحياة العملية» (إلياد: 1995م: 29-30).





غلاف كتاب الأسطورة والواقع (بلغتين)

- **الرموز الدينية:**

وهي نماذج مركّزة تعبّر عن إشارة من إشارات دين معين، وغالباً ما يمكن أن يكون أيّ شيء مقدّساً عندما يرتبط بقوة مقدّسة فوق طبيعية، وهناك الكثير من الآلهة، التي وضعت الأصول لترميز مظاهر الطبيعة، وقد نتج عن هذا تكوين الإرادات الإلهية المتمثّلة في (سماء الآلهة، عاصفة الآلهة، قمر الآلهة)، على سبيل المثال، ولذلك حصلت كلّ أنواع المزج بين الآلهة والطبيعة من أجل تكوين الرموز الدينية.

يكشف مرسيا إلياد عن النظام الرمزي، الذي يسيطر على الطقوس والمعتقدات الدينية، ويتناول، بالتحليل، رمزية صوت التنشئة، التي تعبر عن نهاية مرحلة في حياة الرجل، وولادته من جديد، ورمزيات الصعود، وأحلام اليقظة، والطيران السحري، ويحفل كتاباه (**الأساطير والأحلام والأسرار**، **وصور ورموز**) بتحليل وكشف الغطاء الرمزي لكلّ الممارسات الدينية.

حاول إلياد أن يعيد الممارسات الدينية إلى خارطتها الرمزية المتكاملة من خلال (التأويل)، فالإنسان، عندما يمنح أيّ شيء القداسة، هو يجري (تأويلاً) له، ويحوله إلى رمز. هكذا تكون الرمزية المقدّسة لديه نهاية مجرى التقديس، وبذلك، يكون مجرى التجربة الدينية كما يأتي:

مدنّس (عن طريق التأويل) ← **مقدّس** (عن طريق التأويل) ← **رمز.**

❖ **كتبه:**

أولاً: الأعمال الفكرية:

- التاريخ المقارن لتقنيات اليوغا: (1933م).
- سيرة الأوقيانوس: (1934م).
- الخيمياء الآسيوية: (1934م).
- اليوغا: مقال حول أصول التصوف الهندي (1936م).
- الخيمياء ونظرية نشأة الكون البابلية: (1937م).
- قصاصات (جذاذات): (1939م).
- تقنيات اليوغا: (1948م).
- دراسة في تاريخ الأديان: (1949م).
- نماذج في مقارنة الأديان: (1949م).
- الشامانية: تقنيات عتيقة للنشوة: (1951م).
- حدّادون وخيميائيون (الحدّاد والبوتقة): (1956م).
- العود: النماذج البدئية والتكرار: (1949).
- اليوغا والخلود والحرية: (مقال عن أصل التصوف الهندي 1933م) (1958م).

- أنماط في الدين المقارن: (1958م).
- باتنجالي ويوغا: (1962م).
- مفستوفاليس والخنثوي: (1962م).
- الأسطورة والواقع: (1963م).
- مظاهر الأسطورة: (1963م).
- الاثنان والواحد: (1965م).
- من ديانات البدائيين على ديانات الزن: (1967م).
- من زالموكسيس إلى جنكيز خان: دراسة مقارنة للأديان والفولكلور من داسيا وشرق أوربا: (1970م).
- زالموكسيس: الإله المتلاشي: (1972م).
- الأديان الأسترالية (1973م).
- السحر والعرافة والأنماط الثقافية: (1976م).
- الرمزية والمقدّس والفنون: (1986م).
- موسوعة الأديان: (1986م).
- صور ورموز: (1952م). ترجمه إلى العربية حسيب كاسوحة، وصدر عن وزارة الثقافة السورية، دمشق، (1998م).
- الكون والتاريخ: أسطورة العود الأبدي: (1954م). ترجمه إلى العربية نهاد خياطة، وصدر عن دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1987م.
- طقوس ورموز التنشئة (الولادة وإعادة الولادة): (نماذج التنشئة: محاضرات جامعة شيكاغو). ترجمه إلى العربية، تحت عنوان: (التنسيب والولادات الصوفية)، حسيب كاسوحة.
- المقدّس والمدنّس: طبيعة الدين: (1957م). ترجمه إلى العربية عبد الهادي عباس، دار دمشق (1986-1987م)، وترجمه عادل العوا، تحت عنوان: (المقدّس والعادي)، ونشر في دار صحارى للنشر، (1994م).
- الأساطير والأحلام والأسرار (1957م): ترجمهُ إلى العربية حسيب كاسوحة، ونشرته وزارة الثقافة السورية، (2004م).
- الصور والرموز: دراسات في الرمزية الدينية: (1961م). ترجمه إلى العربية حسيب كاسوحة، ونشرته وزارة الثقافة السورية، (1998م).
- البحث: التاريخ والمعنى في التاريخ: (1969م). ترجمه إلى العربية حسن قبيسي بعنوان: (الحنين إلى الأصول: في منهجية الأديان وتاريخها)، ونشره في دار قابس، بيروت،

(1994م). وترجمه الدكتور سعود المولى، تحت عنوان: (البحث عن التاريخ والمعنى في الدين) (2009م)، وصدر عن المنظمة العربية للترجمة.

- تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية ج1: من العصر الحجري إلى ألغاز الإليوسين (1978م). ج2: من غوتاما بوذا على انتصار المسيحية (1982م). ج3: من محمد إلى عصر الإصلاح الديني (1985م). ترجمه إلى العربية عبد الهادي عباس، وصدر عن دار دمشق في ثلاثة أجزاء، (1986م).

ثانياً: الأعمال الأدبية:

- كيف وجدت حجر الفلاسفة: أوّل قصة نشرها إلياد، وعمره 14 سنة (1921م).
- قصر نظر المراهق: رواية (1924م)، وقد نشرت كاملة عام 1992م.
- خط سير الرحلة الروحية: (1927م).
- اعتذار عن الرجولة: (1928م).
- إيزابيل ومياه الشيطان: (1930م).
- في دير عند جبال هملايا: (1932م).
- العودة من الجنة: (1932م)، وقد نُشِرَت في (1934م).
- كيورني: الجزء الأول من ثلاثية، معها: (المشاغبون، الحياة الجديدة) (1934م).
- على ضوء فشلها: (1934م).
- العمل تحت التنفيذ: (1935م).
- الآنسة كريستينا: (1935م).
- الأفعى: (1936م).
- ألعاب المغامرة والإثارة: مغامرة (1937م).
- الزواج في الجنة: (1938م).
- إفجينيا: (1939م).
- ليالي في سيرامبور: (1940م).
- الناس والحجارة: (1943م).
- رجل عظيم: (1945م).
- الأخ الضال: (1946م).
- مسرحية في فصل واحد: (1951م).
- اثنا عشر ألف رأس من الماشية: (1952م).
- الغابة المحرمة: رواية ملحمية: (1954م).

- ابنة القبطان : (1955م).
- وداعاً : (1955م).
- مع فتيات الغجر : (1960م).
- صور العالم الرابع عشر : (1963م).
- إيفان (القدر): (1963م).
- الجسر : (1963م).
- الرجل الذي يستطيع قراءة الحجر : (1963م).
- ثكنة : (1964م).
- الحجوز والبيراقراطيون: (1967م).
- ديونسيوس في المحكمة: قصص قصيرة (1968م).
- العمود الذي لانهاية له: (1970م).
- انتظام عام: (1971م).
- الاختفاء في بوشنوالت : (1974م).
- شباب بلا شباب : (1975م).
- النعم الثلاث عند ديونسيوس : (1977م).
- تسع عشرة وردة : (1979م).
- ديان في نويفلي : (1979م).
- في ظل وجود ليلى : (1982م).
- المغامرات الروحية: (1946م)، نشرت في (2012م).

ثالثاً: المذكرات والسير:

- مايترابي (1929م): وقد ترجمت إلى الفرنسية والإنجليزية بعنوان: (الليلة البنغالية).
- ذكريات: (سيرة ذاتية) الطفولة والشباب (1967م).
- مقاطع من سيرة حياة: ج1 (1945-1967م).
- مذكرات وعود الربيع : (1979م).
- مقاطع من سيرة حياة: ج2 (1981م).

رابعاً: متفرقة:

- سالازار (1942م).
- أوس رومينوس (1943م).

2- سوسيولوجيا الأديان (علم الاجتماع الديني)

تُعَدّ التخصصات، التي ظهرت في علم الاجتماع، نموذجاً مهماً لتعزيز هذا العلم وتكوينه المستقلّ، فقد ظهرت هذه التخصّصات حسب الحاجة، التي كانت تقرّرها وقائع التطبيق على الأرض، ومنها: علم الاجتماع العام، العائلي، الصناعي، الاقتصادي، السياسي، الديني، الطبي، الحضري، الإعلامي، الجنائي، التربوي، التنظيمي... إلخ.

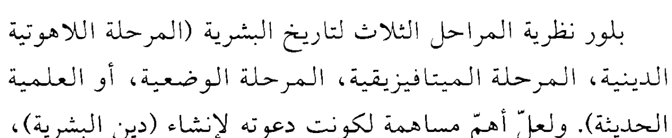
كان علم الاجتماع قد تأسّس للتوّ، وسرعان ما تخصّص فرع منه في دراسة الأديان، فبدأ علم الاجتماع الديني بالظهور شيئاً فشيئاً، وأصبح يدرس علاقة المجتمع بالدين، والظواهر الاجتماعية، التي يكون فيها للدين دور مهم، مثل المؤسسات الدينية وآليات عملها الاجتماعية/ونظام السلطة في المؤسسة الدينية، وأصبحت دراسة الطقوس مهمّة اجتماعية، باعتبار أنّ هذه الطقوس تمارس، في الغالب، بصورة جماعية، وتضفي على المجتمع لوناً خاصاً. وهكذا، بدأ علم الاجتماع الديني يكون له شخصيّته مع مرور الزمن؛ حتى أصبح واضحاً في النصف الأول من القرن العشرين.

- **أوغست كونت (1798-1857م):**



August Comte

يُعَدُّ أوغست كونت مؤسساً لعلم الاجتماع في فرنسا؛ بل إنّه هو الذي أطلق مصطلح (سوسيولوجيا)؛ أي: (علم الاجتماع)، على هذا العلم، إضافة إلى أنّه مؤسس الفلسفة الوضعية في أوربة والعالم كله.



بلور نظرية المراحل الثلاث لتاريخ البشرية (المرحلة اللاهوتية الدينية، المرحلة الميتافيزيقية، المرحلة الوضعية، أو العلمية الحديثة). ولعلّ أهمّ مساهمة لكونت دعوته لإنشاء (دين البشرية)، الذي يتجاوز المسيحية، وتعصبها الخاص بالمسيحيين، فهو يرى أنّ البشرية كلها جديرة بدين جديد تدخل فيه الأديان جميعاً، فقد كان ضدّ الإلحاد، وضد النزعة المادية، وهذا الدين الجديد، الذي دعا إليه، ليس (دين الفلسفة)، الذي أرادت الفلسفة، عبر تصوراتها الميتافيزيقية، خلقه منذ أفلاطون وما قبله، وهو ليس دين (الربوبية)، الذي هو نتاج عصر العقل، والذي ألغى الوحي، وتوصل إلى الله والدين من خلال العقل. وكان كونت يدرك أنّ الديانة المسيحية قد بدأت بالانهيار، بعد أن تعرّضت للنقد والشك والعقل والطبيعة، لكنّه كان يدرك أنّ الدين لم يَنْهَرْ؛ بل هو بحاجة إلى بلورة مفهوم جديد، وقد أخذ كونت على عاتقه تأسيس هذا المفهوم، من أجل دين بشري شامل يقوم على الحب، ويتجاوز الأنانية والمصالح العابرة.

كان يدعو إلى صياغة دين جديد يختلف عن دين، أو أديان، القرون الوسطى، «ومن ثَمَّ، فالدين في عصر العلم؛ أي: في عصر الفلسفة الوضعية الظافرة، هو غير الدين في عصر ما قبل العلم؛ أي: في العصور الوسطى. لقد تغيّر مفهومه كلياً، ولم تعد له أيّ علاقة بمحاكم التفتيش، وملاحقة العلماء والمفكرين، وتحريم قراءة أعمالهم وكتبهم من قبل البابا والفاتيكان. لا يمكننا أن نفهم تصوّر أوغست كونت للدين إذا لم نربطه بتصوّر المفكرين الآخرين، الذين عاصروه كماركس، وفيورباخ، ونيتشه. ومعلوم أنّ هؤلاء الفلاسفة الثلاثة اتُّهِموا بالإلحاد، ومحاولة القضاء على الدين، ولكنّ أوغست كونت لم يكن ملحداً» (Wernick: 2005).

لقد كان كونت أقرب إلى (النبي الوضعي)، وديانته دين البشرية (Religion of humanity)، أو ما يمكن أن نسميه (دين الإنسان)، أو (دين الإنسانية)، وهي أقرب إلى الديانة الوضعية، وهي، بالقدر الذي تبشر فيه بدين جديد، تبشّر، أيضاً، بما سيحقّقه العلم للبشرية من سعادة. هكذا أراد كونت، عبر فلسفته الوضعية، أن يؤسّس العلم الجديد، والدين الجديد، والفلسفة الجديدة، وعلم الاجتماع الجديد. فهل نجح في ذلك؟

يعّد كونت أحد أعظم الفلاسفة في عصره، والحقيقة أنّ الديانة الوضعية، التي قدّمها بدلاً من الديانة اللاهوتية، كانت هي الفلسفة الوضعية نفسها، التي كان ينظر إليها باعتبارها الديانة الحقيقية والكاملة.

اقترح كونت، بدلاً من (الله)، فكرةَ (الإنسانية)، التي يسميها (الكائن الأعظم أو الأعلى)، وأطلق على الناس (خدم الإنسانية)، بدلاً من (عبيد الله)، ولا شك في أنّ ديانته هذه تتويج للفلسفة الإنسانية، التي سادت قبل قرنين، وكان كونت يريد أن تكون كنيسة هذا الدين في باريس بدلاً من روما، التي هي كنيسة الدين المسيحي.

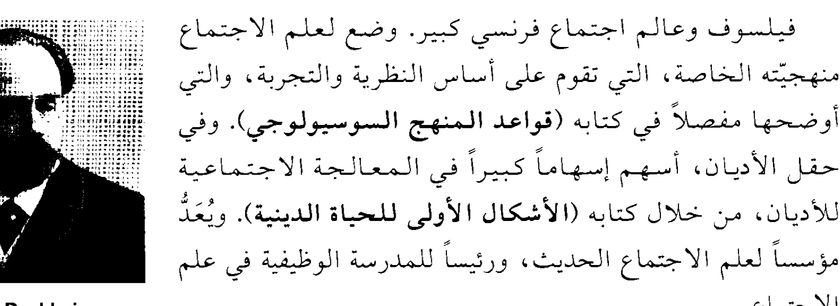
وهكذا، يبدو لنا المشروع الديني لكونت نوعاً من (تأليه العلم)، فمثلما كان دين الربوبية التأليهي في القرنين السابقين هو (تأليه العقل)، فإن كونت ألّه العلم عبر المذهبين الوضعي والإنساني.

ومن الطريف أنّ كونت دعا دين البشرية (humanity) باسم آخر هو السوسيولوجيا (Sociology)؛ أي: علم الاجتماع، ويكون، بذلك، قد حاول محاولة مخلصة لردم الهوة بين العلم والدين. وكان يسمّي السوسيولوجيا، قبل ذلك، (الفيزياء الاجتماعية).

كان كونت يقول: «الشيء المطروح علينا، اليوم، ولأول مرة في التاريخ، هو إحلال الأرضي محلّ السماوي، والوضعي محلّ الغيبي، والواقعي محلّ الشعري... ومَن هو العبقري،

الذي لا يشعر بأنّ هذه هي المهمة الأساسية المطروحة على عصرنا؟ لحسن الحظ أنّ الأمر لم يعد يتعلق بالهدم، وإنما بالبناء، والتعمير، والتنظيم. لقد انتهى عهد الثورة الفرنسية»[1].

• **إميل دوركايم (1858-1917م):**





Emile Durkheim

فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي كبير. وضع لعلم الاجتماع منهجيّته الخاصة، التي تقوم على أساس النظرية والتجربة، والتي أوضحها مفصلاً في كتابه (**قواعد المنهج السوسيولوجي**). وفي حقل الأديان، أسهم إسهاماً كبيراً في المعالجة الاجتماعية للأديان، من خلال كتابه (**الأشكال الأولى للحياة الدينية**). ويُعَدُّ مؤسساً لعلم الاجتماع الحديث، ورئيساً للمدرسة الوظيفية في علم الاجتماع.

وُلِدَ في مدينة إبيتال الفرنسية من أسرة رجال دين يهودية، والتحق، بسبب تفوّقه، بمدرسة الأساتذة العليا عام (1879م)، وتأثّر بأوغست كونت، وكان همّه أن يخلّص علم الاجتماع من الفلسفة، والتاريخ، وأن يؤسّسه علماً إنسانياً مستقلاً له منهجه العلمي الخاص به.

سافر إلى ألمانيا، حيث درس الاقتصاد، والفولكلور، والأنتربولوجيا الثقافية، ثمّ عاد إلى فرنسا، وعُيِّنَ في جامعة بوردو (1887م)، وحصل على كرسيّ علم الاجتماع، ثم في جامعة باريس (1902م).

في جامعة بوردو، ألقى دروساً في علم الاجتماع العائلي، والجنائي، والتربوي، والديني، وفي المذاهب السوسيولوجية، والمسؤولية، والجزاء، والتنظيم الاجتماعي للقبائل الأسترالية القديمة.

توفّي دوركايم، بعد الصدمة التي تلقاها عندما قُتِلَ ولده الوحيد في عمليات الحرب العالمية الأولى، وهو ابنه الذي خطط له أن يرث علمه، بعد أن جعله متخصّصاً في سوسيولوجيا اللغة.

واجهت آراء دوركايم حول الأديان انتقادات واسعة، ولاسيما من قبل أرنولد فان جنّيب (Van Gennep) (وهو خبير في الدين والطقوس)، الذي وجّه انتقاداً إلى المصادر التي اعتمدها دوركايم لدراسة الأديان البدائية، وأوضح أنّ هذه المصادر ليست علمية، فقد جمعها تجّار ومبشرون لا فكرة عندهم عن الجمع العلمي الدقيق للمعلومات الأنتربولوجية والاجتماعية، وقد

(1) هاشم، صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، تاريخ الاقتباس: 15/ 12/ 2012، موقع التنوير:
http://www.arabatheistbroadcasting.com/books

قبلها دوركايم بسذاجة، ودون تدقيق. أمّا على المستوى النظري، فقد أشار فان جنيب إلى ميل دوركايم إلى الاعتماد على المخططات الإثنوغرافية النظرية الجاهزة، ولم يبذل جهداً في ابتكار وتنظيم مخططات جديدة.

يرى دوركايم أنّ التفريق بين المقدّس والمدنس وحده لا يخلق ديناً متكاملاً؛ إذ يجب أن تتوافر ثلاثة أنساق أساسية تعزّز ذلك، وهي:

1- نسق المعتقدات الدينية.

2- نسق الطقوس والشعائر.

3- نسق الجماعة والأخلاق.

وتعمل هذه الأنساق الثلاثة مع بعضها لتكوين الدين، الذي توصل دوركايم إلى تعريف مقنع له، وهو: نسق موحّد من المعتقدات والطقوس المتوحّدة في مجتمع أخلاقي واحد (نسميه الكنيسة) تجاه المقدس ومستلزماته، على أن يلتزم به الجميع.

وضع الأسس الحقيقية لعلم الاجتماع، ومعه أصبح لهذا العلم منهجه العلمي الخاص القائم على النظرية والتجريب، وهو ما أوضحه في كتابه (**قواعد المنهج السوسيولوجي**). ولا نريد أن نفصّل في إنجازاته في علم الاجتماع؛ لأنّ ما يهمّنا هو جهوده في تحفيز الجانب السوسيولوجي في الدين، أو علم الاجتماع الديني.

- أهمية الدين:

في كتابه (**الأشكال الأولى للحياة الدينية**)، درس، عامداً، الأديان البدائية، ولاسيما دين قبيلة الأورنتا الأسترالية البدائية. ورأى أنّ الأديان البدائية أكثر انسجاماً وشمولية من الأديان المتأخرة. فالدين، عندهم، أشبه بـ: (الضمير الجمعي)، فهو أخلاق جامعة لكلّ تفاصيل الحياة الاجتماعية، ورأى أنّه كلّما تطوّر المجتمع تعرّض الدين للتكسّر؛ لأنه سيضيق بدخول عوامل أخرى، كالعلم، والفلسفة، والقوانين، وغيرها. ورأى دوركايم أنّ المجتمع هو أساس الدين، وهو من صنع الدين؛ لأنّه، بالاتفاق، يحوّل الأشياء والظواهر إلى مقدّسة ومدنسة، وهذه هي بداية الدين.

- المقدس والمدنس:

المقدس هو الذي يُعزل، ويُعَدُّ من المحرّمات (الحرام)، وسيكون سلوك الأفراد في المجتمع إزاءه التقديس، والاحترام، والغموض، والهيبة، والرهبة، والشرف، والعظمة، والقوة. أما المدّنس، فهو ما تبقى خارج المقدس من جوانب الحياة اليومية النفعية والدنيوية، وسيكون سلوك الإفراد إزاءه الابتذال، واللامبالاة، والضعف، والفساد.

وبذلك يكون دوركايم قد وضع يده على جوهر الدين ونشوئه، وفتح طريقاً مهماً لمناقشة ماهية الدين الاجتماعية، لكنّه رأى أنّ ذلك لم يكن كافياً، حيث يحتاج الدين ليكون ديناً إلى ثلاثة أمور هي: (المعتقدات، والطقوس، والكنيسة؛ أي: الجماعة)، وبذلك وضع دوركايم أوّل مقترح لتقسيم مكونات الدين.

- الطوطمية:

وكان دوركايم أوّل من اكتشف (الدين الطوطمي)، وما يوازيه من التنظيم الاجتماعي الذي هو (العشيرة)، وقد رأى أنّ القوى الدينية هي القوى الجمعية والمجهولة للعشيرة.

أمّا سبب اعتبار الطوطم مقدساً، فيرجع إلى أنّه يمثل رمزاً للجماعة نفسها، فهو يجسّد القيم المحورية في حياة الجماعة، أو المجتمع. وليست مشاعر الإجلال والإكبار، التي يحملها أفراد الجماعة إزاء الطوطم، إلا تعبيراً عن احترامهم للقيم الاجتماعية الأساسية السائدة بينهم.

إنّ موضوع العبادة -في نظر دوركايم- هو المجتمع نفسه، الذي يسعى إلى أن يؤكّد ذاته بذاته، ويرسخ شرعيته وقيمه. من هنا، فإنّ الآلهة هي صورة للمجتمع، وليس المجتمع صورة للآلهة. ويشدّد دوركايم على أنّ الديانات لا تنحصر في المعتقدات فحسب؛ بل تتجاوزها لتشتمل على مجموعة من الأنشطة الطقوسية، والاحتفالية الدورية، التي يتجمع فيها المؤمنون، ويلتقون معاً (غدنز: 2005م: 581).

ويؤدي الانفعال الجمعي دوراً مهماً في التحوّلات الاجتماعية الكبرى، حيث يولد الدين داخل بيئة الانفعال الجمعي، وقد يتراجع فيها أيضاً.

حاول دوركايم أن يكتشف منطلقات إنسانية جديدة للأخلاق غير تلك المنطلقات الدينية، التي أصبحت متوارثة دون نقاش، ورأى أنّ أخلاق الدين تقايض الأخلاق مقابل ثمن دنيوي، أو أخروي، يجري على شكل طقوس وشعائر لا عقلانية. كان دوركايم يرى أنّ المقدّس رمز، قبل أيّ شيء، والدين هو مجموعة من الرموز والأفعال والمعتقدات المتعلقة بها؛ أي: المنفصلة عن عالم الناس، لكنّها، من جانب آخر، توحّد الناس في جماعة.

وكان التحليل، الذي قام به دوركايم، قد أظهر «وجود علاقة دينية بين الفرد وعشيرته، أو قبيلته، أو وسطه الاجتماعي. تلك العلاقة ذات الطابع القدسي أظهرت لدوركايم، كما بدت وراء أصل كل دين، أنّ الطوطم هو الوجه الآخر للمقدّس، فهو الانعكاس الرمزي على المستوى الديني للجماعة البشرية. وهكذا، يخلص إلى أنّ الوقائع الاجتماعية تفسّر الوقائع الدينية، إذاً، فكلّ دين له أصل اجتماعي، وبهذا فإنّ سلطة الطقوس تفسّر على أساس أنّها ميراث اجتماعي» (مسلان: 2009م: 75).

باختصار شديد، كان دوركايم يرى أنّ أصل الدين يكمن في الأوامر الاجتماعية.

- **مستقبل الأديان:**

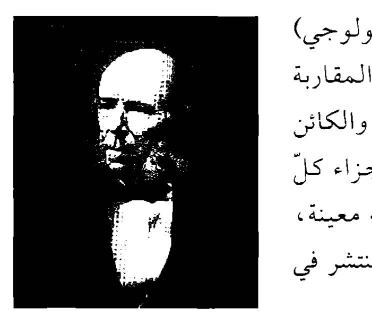
«كان دوركايم يعتقد أنّ تأثير الدين سينحسر مع تطوّر المجتمعات الحديثة، وسيحلّ مكانه التفكير العلمي. ويشترك دوركايم مع ماركس في الرأي بأنّ الدين التقليدي؛ أي: الإيمان بآلهة، أو قوى علوية، هو على وشك الاختفاء. ويقول دوركايم، في إحدى عباراته المشهورة: (لقد ماتت الآلهة القديمة)، غير أنه يعترف بأنّ الدين قد يستمر، وإن كان ذلك بأشكالٍ بديلة أخرى. وما زالت المجتمعات الحديثة تعتمد على الممارسات الطقوسية لتأكيد تماسكها الاجتماعي، وقيمها الأساسية. ولم يتخذ دوركايم موقفاً واضحاً من الأشكال البديلة المحتملة للعقائد الدينية التقليدية، غير أنّه ألمح، أكثر من مرة، إلى أنّ الشعائر البديلة ستدور حول القيم الإنسانية والسياسية، مثل: الحرية، والمساواة، والتعاون الاجتماعي» (غدنز: 2005م: 281-582).

❖ **كتبه:**

- مساهمات مونتسكيو في تكوين علم الاجتماع: (1892م).
- عن طبيعة الجريمة: (1895م).
- المجلة السنوية لعلم الاجتماع: (عام 1896م). أصبحت لسنوات عديدة المجلة الرئيسة للفكر الاجتماعي والبحث في فرنسا.
- حظر سفاح القربى وأصوله: (1897م).
- علم الاجتماع والمجال الخاص بهذا العلم: (1900م).
- الصورة الأولية للحياة الدينية: (1912م).
- مطلوب من الحرب؟: (1914م).
- ألمانيا فوق الجميع: (1915م).
- التعليم وعلم الاجتماع: (1922م).
- التعليم الأخلاقي: (1925م).
- الاشتراكية: (1928م).
- البراغماتية وعلم الاجتماع: (1955م).
- تقسيم العمل الاجتماعي: (1893م). ترجمه حافظ الجمالي، ونشرته اللجنة اللبنانية، بيروت، (1982م).
- قواعد المنهج في علم الاجتماع: (1895م). ترجمه محمود قاسم، ونشرته دار النهضة العربية، (1994م).
- التربية الأخلاقية: (1903م). ترجمه السيد محمد علي بدوي، وعلي عبد الواحد وافي، ونشرته دار مصر للطباعة.

- علم الاجتماع والفلسفة: (1924م). ترجمه الدكتور حسن أنيس، ونشرته مكتبة الأنجلو الأميركية.
- الانتحار: (1897م)، ترجمه حسن عودة، ونشرته الهيئة العامة السورية للكتاب.

• **هربرت سبنسر (1820-1903م):**


Herbert Spencer

نظر هربرت سبنسر إلى المجتمع ككائن عضوي (بيولوجي) ينمو، ويتكاثر، ويتناسل مثل أيّ كائن حي، ولكنّ هذه المقاربة البيولوجية لم تكن متطابقة تماماً. فهو يقارن بين المجتمع والكائن الحي في التطوّر والنمو، وتباين البناء الوظيفي في أجزاء كلّ منهما، فكلّ جزء من جسد الكائن العضوي يؤدّي وظيفة معينة، وكذلك كلّ جزء من المجتمع، لكنّ الوعي، أو الشعور، ينتشر في كلّ أفراد المجتمع، بينما ينحصر في جزء من الكائن.

كان يسمّي كلّ (ما لا يقبل المعرفة) جزءاً من الدين، وأن الاعتراف بما لا يمكن معرفته هو أحد أسس الدين، أما القابل للمعرفة فهو أساس العلم. ويرى سبنسر أن النزاع الطويل بين الدين والفلسفة والعلم متأتٍّ من عدم الفصل بين ما يجب أن يكون في حقل كلٍّ منهما؛ أي: باختلاط مساحة وأهداف كلّ من هذه الحقول.

التطورية الاجتماعية، التي نادى بها سبنسر، انسحبت على الدين، أيضاً، فكان يرى أنّ الدين يتطوّر حسب المراحل، وأنّ الأديان البدائية لم تستطع معرفة عالم ما بعد الموت؛ لأنها غير متطورة.

• **ماكس فيبر (1864-1920م):**


Max Weber

عالم اقتصاد واجتماع وسياسة ألماني. أكثر أعماله شهرةً كتاب **(الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية)**، الذي يُعَدُّ من أهمّ الأعمال التي أسّست لعلم الاجتماع الديني.

لا بدّ من التذكير بأن فيبر أحد المفكرين، الذين انشغلوا بتحليل ومناقشة ظاهرة الحداثة (Modernism)، التي هي الجامع الأكبر لانشغالات الغرب، منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر حتى يومنا هذا. وهذا يعني أنّ فيبر كان على علم دقيق ومرهف بطبيعة عصره، فقد كان يتحرّى أسباب ظهور الحداثة في أوربة وأمريكا، دون بقية العالم، ثم إنّ علم الأديان هو ابن الحداثة بكلّ ما تعنيه هذه الكلمة، منذ ظهور أول استعمال لهذا

المصطلح، إلى التطورات الحداثوية للعالم في القرن العشرين، إلى ولادة علم الأديان في عصر ما بعد الحداثة. وكان يرى أنّ الحداثة ظهرت، أولاً، من الدين مع بزوغ البروتستانتية.

«واعتبر فيبر دراسته لأديان العالم مشروعاً واحداً متكاملاً. كما أنّ مناقشته لآثار البروتستانتية على التنمية في الغرب كانت تمثل جانباً واحداً من محاولته فهم آثار الدين في الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، في سياقات ثقافية منوّعة. وخلص فيبر من تحليله للأديان الشرقية إلى القول: إنّها كانت تنطوي على حواجز عالية تحول دون تنمية الرأسمالية الصناعية التي شهدها الغرب. ولا يعني ذلك أنّ الحضارات غير الغربية كانت متخلّفة بأيّ وجه من الوجوه؛ بل يعني ببساطة أنّها تحمل منظومات من القيم تختلف عن تلك التي كانت سائدة في أوربة» (غدنز: 2005م: 583).

قام فيبر بدراسات مقارنة تناولت الأديان الكبرى، والعلاقة بين الظروف الاجتماعية والاقتصادية من جهة، والاتجاهات الدينية من جهة أخرى... وعن الدور، الذي كان يؤديه الدين، من خلال دراسات فيبر، فإن ريمون آرون يقول: إنّ نقطة الانطلاق، في دراسات فيبر عن علم الاجتماع الديني، في اعتقاده، أنّ فهم أيّ اتجاه يحتاج من الباحث إلى إدراك تصوّر الفاعل للوجود بأكمله؛ «إذ، في ضوء هذا الاعتقاد، حدّد فيبر التساؤل الآتي لكي يجيب على دراساته: إلى أيّ مدى تؤثّر التصورات الدينية عن العالم والوجود في السلوك الاقتصادي للمجتمعات كافة». ويقول (Aron: 1970): «إنّ ماكس فيبر، في دراسته لتأثير الأخلاق البروتستانتية على الرأسمالية، كان يريد أن يؤكّد قضيتين هما: 1- إنّ سلوك الأفراد، في مختلف المجتمعات، يُفهَم في إطار تصوّرهم العام للوجود. وتُعَدُّ المعتقدات الدينية وتفسيرها أحد أهمّ هذه التصورات للعالم، التي تؤثّر في سلوك الأفراد والجماعات، بما في ذلك السلوك الاقتصادي. 2- إنّ التصورات الدينية هي، بالفعل، أحد أهمّ محدّدات السلوك الاقتصادي، ومن ثمّ فهي تُعَدُّ من أسباب تغير هذا السلوك. على أنّ فيبر لم يعالج الجوانب المختلفة للدين بوصفه ظاهرة اجتماعية؛ بل اكتفى بدراسة الأخلاقيات الاقتصادية للدين، ويقصد منها ما يؤكّد على الدين من قيم اقتصادية»[1].

وإذا أخذنا بنظرية فيبر الاجتماعية، يمكننا القول: إنّ (الفعل الاجتماعي الديني) هو الموضوع الأساس لعلم الاجتماع الديني، والفعل الديني يصبح فاعلاً، عندما يرتبط معطى الفرد بسلوك الجماعة، وحينما يرتبط معطى الجماعة بسلوك الفرد.

لاحظ فيبر، في كتابه (**الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**)، العلاقة بين انتشار البروتستانتية وظهور الرأسمالية، والرأسمالية هي سبب حداثة المجتمع الغربي، التي سبّبت له

(1) www.wikipedia.org.

كلّ هذه الحضارة دون غيره. وبذلك يكون فيبر قد انتبه إلى ما لم ينتبه إليه غيره (أي: الربط بين البروتستانتية والرأسمالية). وهو، بذلك، يكون أكثر علمية وتأنياً من ماركس، الذي سارع وحكم على الدين كلّه حكماً واحداً، وبذلك ضاعت منه فرصة هذا الاكتشاف الفريد.

إذاً، بعد انتشار البروتستانتية، انفجرت الرأسمالية في أوربة، ثم في أمريكا. هكذا أمسك فيبر بحقيقة نشوء الحضارة الغربية، وربط بإحكام بين الاقتصاد والدين.

وحين ذهب إلى تاريخ الأديان، حلّلها بدقة، أيضاً، على ضوء اجتماعي واقتصادي، فقد رأى أنّ البوذية، والهندوسية، والتاوية، تدعو إلى الزهد السلبي، واحتقار الدنيا، وهذا يعيق النمو الطبيعي للمجتمع. أما الكونفوشيوسية فتدعو إلى قيم دنيوية، لكنها تهمل الفرد، والخلق، والإبداع، وهذا يعيق ظهور العقلانية والرأسمالية. أمّا اليهودية، فتشجع على الانتعاش الاقتصادي، لكن مبادئها لا توصل إلى الرأسمالية؛ لأنها لا تشجع على الزهد الإيجابي، وهو أحد أسس الرأسمالية، وكذلك يفعل الإسلام.

أمّا المسيحية، فقد رأى أن الكاثوليكية مجّدت الضعف والفقر، وأقامت سداً واضحاً بين الإنسان والخالق، وقيّدت الدين، ثم إنّها كانت تنظر إلى الربح على أنّه خطيئة، وهذا ما جعلها تعيق ظهور الرأسمالية، وتقف في وجه مرتكزاتها الأساسية، وهي: (روح المبادرة، تقديس العمل، الربح)، ورأى أنّ الكاثوليكية ديانة أخلاقية، ولكنها تفتقد العقلانية.

أمّا البروتستانتية، فقد وجدها تجمع بين الأخلاق والعقل، وهي ديانة تعطي الحرية الفردية اعتباراً، وتشجع، بشكل عام، مبادئ الرأسمالية، ولهذا دفعت بالاقتصاد الأوربي إلى أن يتشكّل رأسمالياً.

وهكذا، استطاع فيبر أن ينظر إلى جانب خفيّ في الدين، وهو علاقته بالاقتصاد، وقدرته على عقلنة السلوك الفردي، وعلى فهم العالم بطريقة غير مباشرة. لقد أراد فيبر من الدين أن يكون قادراً على هذا الفهم، الذي لا يوفره العلم والعقل، حيث الفهم المباشر. واعتقد فيبر أنّ الدين يمكن أن يمدّ الحداثة بالأفكار الجديدة. ولو أنّ النصف الشرقي من أوربة أصغى لماكس فيبر، بدلاً من ماركس، لكانت أوربة قد قفزت خطوات أبعد وأبعد ممّا هي فيه الآن، فقد احتاجت أوربة ما يقرب من القرن ونصف القرن لتكتشف تهافت الأفكار الماركسية، قياساً إلى أفكار عميقة وأصيلة مثل أفكار ماكس فيبر.

يقرأ براين تيرنر في كتابه (**علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر**)، قراءة أخرى، حيث يرى أنّ ما أعاق ظهور الرأسمالية هو الإسلام بطبيعته الوراثية، ووقوفه بالضد من سوق العمالة الحر، والمدن المستقلة، والاقتصاد النقدي. والطبيعة الجهادية للإسلام... (تيرنر: 1987م).

الإسلام زواج بين القيم التجارية، والقيم الفروسية البدوية، والقيم الصوفية المعبرة عن عواطف الجماهير وحاجاتها. ونتيجة لهذه المزاوجة الثلاثية، وجّهت الطبقة المحاربة الإسلام باتجاه الجهاد والأخلاقية العسكرية، ووجّهته الطبقة التجارية في المدن باتجاه التشريع والتعاقد في مختلف أوجه الحياة اليومية، ووجّهته الجماهير المستضعفة بالاتجاه الصوفي، والهرب الضبابي. وقد أسهمت هذه القيم التقليدية في استمرار نزعة الولاء القبلي الأبوي لشخص السلطان، وليس للمؤسسات، والسلطة الإسلامية الجديدة؛ أي: ما أسماه فيبر مصطلح الولاء والطاعة للسلطان - الحاكم (Patrimonialism)، الذي يحصر القرارات بشخصه، مدعياً أنّه ظلّ الله على الأرض، الأمر الذي يتعارض مع القيم العقلانية والقوانين المدنية. بكلام آخر، رأى فيبر تعارضاً بين الإسلام وروح الرأسمالية، ونشوء المؤسسات، بسبب تأثره بالقيم البدوية، ونشوء تحالف بين السلطان وعلماء الدين (غدنز: 2005م: 584).

• **روجيه كايوا (1913-1978م):**



Roger Caillois

فيلسوف وعالم اجتماع في حقل الأديان والأساطير، وناقد أدبي. عُرِفَ بمساهماته النقدية الواسعة، واشتُهِر بكتابه (**الإنسان والمقدّس**) في حقل الأديان، وتحليلاته لبعض الأساطير.

وُلِدَ في مدينة رايمس، عام (1913م)، وأكمل دراساته في حقل الثقافة اليونانية الرومانية القديمة في اللغة والأدب. وفي (1929م)، قُبِل في دار المعلمين العالية في باريس، حيث نال شهادته في قواعد اللغة.

وفي عام (1938م)، أسّس مع، جورج باتاي، وميشال ليريس، (معهد علم الاجتماع) المخصّص لدراسة مظاهر المقدس في الحياة الاجتماعية.

أقام، في الفترة بين (1940-1945م)، في أمريكا الجنوبية، وزار الأرجنتين، وتعرّف إلى فكتوريا أوكامبو، وأسس المعهد الفرنسي في بوينس أيرس، وأصدر مجلة الآداب الفرنسية.

عاد إلى فرنسا، وأنشأ، في دار غاليمار، سلسلة (الصليب الجنوبي)، التي نشرت بعض أعمال نيرودا، وبورخس، وإستورياس. في عام (1946م)، تولّى رئاسة قسم الأدب في منظمة اليونسكو، وأسس مجلة (ديوجين). وفي عام (1957م)، تزوّج من زوجته الثانية ألينا فخروفا، وهي سلافية الجنسية.

عام (1971م)، انتُخِبَ خلفاً لجيروم كاركوبينو في الأكاديمية الفرنسية، ونال ثلاث جوائز مهمّة هي: (جائزة الآداب الوطنية الكبرى، جائزة مارسيل بروست، الجائزة الأوربية للأبحاث).

حاول كايوا، قبل الحرب العالمية الثانية، إنشاء (معهد علم الاجتماع)، لكي يثبت القوة في المجتمع، ويطلق قوة جديدة من تحليل المقدس، الذي يراه (مصدر كلّ فاعلية وقوة)، ويبث روحاً جديدة في الأدب، والنشاط اليومي.

❖ فكره:

يحاول كايوا تطوير ما توصّل إليه إلياد حول فكرة المقدس عن طريقين؛ أولهما أنّه يحاول كشف قطبي المقدس المتعارضين، وهما: (الاحترام والانتهاك) في آن واحد. أما الطريق الثاني، ففي ربطه بين المقدس واللعب تعارض وتطابق معاً.

- قطبا المقدّس (الاحترام، الانتهاك):

يرى كايوا أنّ للمقدس قطبين متعارضين هما: (الاحترام، والانتهاك)، فالمجتمعات البدائية، مثلاً، تنقسم إلى مجموعتين متكاملتين متعارضتين، لكنّ المجتمع لا يكمُلُ إلا بهما، وعلى كلّ مجموعة احترام نواهيها، وإبقاؤها تحت تصرف الجزء الاجتماعي، الذي تتجسد فيه المجموعة الأخرى، «فإذا كان يحرم على الرجال الزواج بنساء قبيلتهم تحريماً قاطعاً، فما ذلك إلا لأنّ هؤلاء النساء مخصّصات لرجال العشيرة، الذين يتعيّن عليهم الاقتران بهنّ؛ تلك هي القاعدة بالنسبة إلى كل شيء. هنا يكمن مبدأ الاحترام الذي عبّر عنه سوانتون» (كايوا: 2010م: 109-110).



غلاف كتاب الإنسان والمقدس

وقد عبّر عن المجموعتين باسم عمارتين. ولقد «سبق أن أشار ر. هرتز إلى أنّ كلّ ما يخصّ إحدى العمارتين هو مقدّس ومحرّم بالنسبة إلى أعضائه، لكنّه دنيوي ومحلّل، بالنسبة إلى أعضاء العمارة الأخرى، وعليه يكون المقدس وثيق الارتباط بنظام العالم. إنّه تعبير فوري عنه، ونتيجة مباشرة له، وبعبارة أخرى؛ إن التمييز بين المقدس والدنيوي يعيد إنتاج التمييز بين الزمر الاجتماعية، وينسخهُ، حيث تؤمّن كلّ زمرة للأخرى، عملاً بقاعدة المعاملة بالمثل، الإمدادات الضرورية لبقائها، والنساء الضروريات لتكاثرها، والضحايا البشرية الضرورية لذبائحها، والخدمات الاحتفالية، أو الجنائزية الضرورية لحسن عملها، والتي لا يمكنها الاضطلاع بها من دون أن يلحق بها الدنس، أو تتعرض إلى الخطر» (كايوا: 2010م: 110).

أمّا مقدس الانتهاك (وهو القطب الثاني من المقدّس)، فيحصل في العيد، الذي يكون انفلاتاً وخروجاً على المقدّس، فهو زمانٌ منسلخ عن الزمان التاريخي التقليدي، ويكون خرق

القوانين المقدسة لفترة من العيد من أجل إعادة ولادة الكون والزمن الجديد، وتتخلّل طقوس الخصب والتنشئة هذا العيد، وتحصل الانتهاكات الجنسية والغذائية.

- اللعب والمقدّس:

يعتمد كايوا على كتاب يوهان هويزنغا (**الإنسان اللعبيّ**) أو (الإنسان اللاعب) (Homo Ludens)، الذي يرى أنّ كلّ ما نفعله نوعٌ من اللّعب، حيث يرى أنّ الملعب، وطاولة اللعب، والدائرة السحرية، والمعبد، والمسرح، والسينما، والمحكمة، هي، وظيفياً، ميادين لعبٍ، فهي أماكن مكرّسة ومفصّلة لتؤدّي وظيفة إتمام عمل معيّن محكوم بقواعد اللعبة أيّاً كانت.

ومن هنا، يلتقط كايوا الفكرة، فيربطها بالمقدس، ويرى أنّ «بين اللعب والمقدس ما يشبه التواطؤ، حيث يرافق حدّة الانفعال الديني تصوّرٌ يدرك اللاعب، سلفاً، أنّه مصطنعٌ، ومسرحيةٌ تمثّل بدرايةٍ، لكنّها، مع ذلك، ليست خدعة، ولا تدخل في باب التسلية على الإطلاق، ينبغي التسليم بهذه النقطة، كما ينبغي التسليم بأنّ الترتيب الطقسيّ هو مجرّد اصطلاح، بمعنى أنّه يقتطع من العالم الدنيوي حقلاً خاصاً به يحكمه تشريع صارم، وهذا الأخير يتوق، فحسب، إلى الحصول على نتائج مثالية لا معنى ولا قيمة لها، إلّا بنسبة لما يخلعه عليها الإيمان» (كايوا: 2010م: 221-22).

ويختلف كايوا عن هويزنغا في أنّه لا يَعُدُّ اللعب شكلاً محضاً ذا مضمون ثانوي، فهو يرى أنّ المقدس هو مضمون صرف يتميّز بكونه قوةً ملتبسة وفعّالة، وغير قابلة للتجزئة.

- الحرب والمقدّس:



غلاف كتاب
سجلات بابل

يرى كايوا أنّ هناك تشابهاً بين العيد والحرب، فيلجأ إلى ربط الحرب بالمقدس، ويقيم التشابهات بين ما يحدث في العيد والحرب من إفراط في العنف، والإهانة، وفرحة بالتدمير، ومظاهر التدنيس والتبذير؛ بل يذهب إلى أبعد من ذلك، عندما يناقش صوفية الحرب والعيد، وقدرتهما على التجديد، ويصل إلى أنّ «الحرب هي الإلهة الجديدة، التي تمحو الخطايا، وتغدق النعمة، فلا غرو إن نسبنا إلى معبودية النار أسمى الفضائل، وتصورنا أنها تجعل من الفرد خادماً جسوراً لعبادة تراجيدية، ومصطفىً من قبل إلهٍ غيور. إن من يقبلون هذا التكريس معاً، أو يخوضون غمار المعارك جنباً إلى جنب، تنشأ بينهم أخوّة السلاح، التي توثّقهم بروابط متينة لا ينال منها الزمن، كما تولّد لديهم شعوراً بالاستعلاء والتواطؤ على من ظلّوا خارج دائرة الخطر، أو لم يكن لديهم أيّ دورٍ فعّالٍ في المعركة» (كايوا: 2010م: 245-246).

❖ **كتبه:**

- الدول: (رواية) (1942م).
- الإنسان والأسطورة.
- الخدع الشعرية: (1945م).
- صخرة سيزيف: (1946م).
- المفردات الجمالية: (1946م).
- بابل والتباهي: ارتباك وخراب الأدب: (1948م).
- أربعة اختبارات في علم الاجتماع: (1951م).
- حالة عدم اليقين الآتية من الأحلام: (1956م).
- الألعاب والناس: (1957م).
- فن الشعر: (تعليقات) (1958م).
- الألعاب والإنسان: القناع والصداع: (1958م).
- ميدوزا ومن معها: (1960م).
- بيلاطس البنطي: (1961م).
- الجماليّة المعمّمة: (1962م).
- بيلوني أو المنحدر من الحرب: (1963م).
- تقليد الحيوان: (1963م).
- الغرائز وعلم الاجتماع: (1964م).
- في قلب الفانتازيا: (1965م).
- أحجار: (1966م).
- كتابة الأحجار: (1970م).
- عدم التكافؤ: (1973م).
- الأخطبوط: مقال عن منطق وهمي (1973م).
- تركيز اليد: عن أوكتافيو باث: (1977م).
- نهج الشعر (1978م).
- نهر ألفيوس: مذكرات (1978م).
- نهج الخيال: (1979م).
- ظهور الشياطين: (1991م).
- صور من المتاهة: (2007م).
- خورخي لويس بورخس: (2009م).

- الإنسان والمقدّس: (1939م). ترجمته سميرة ريشا، ونشرته المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (2010م).

3- أنترُبولوجيا الأديان

استعمل رواخ (Rouch)، في عام (1841م)، لأول مرة، مصطلح أنترُبولوجيا، الذي يتكوّن من مقطعين هما: (Anthropos)؛ أي: الإنسان، و(Logy)؛ أي: علم، وبذلك يعني (علم الإنسان)، أو علم دراسة الإنسان.

كان هذا المصطلح، في القرن التاسع عشر، يركّز على علم السلالات البشرية، والإنسان البدائي، من خلال الحفريات والآثار، لكنه، اليوم، أصبح يُعنَى بحضارة الإنسان في جميع مظاهرها، في أيّ زمان ومكان، ولم يعد نظرياً؛ بل أصبح يميل إلى الدراسات الميدانية. وتستخدم الأنترُبولوجيا، في الغالب، المنهج المقارن لكي تصل إلى تعميمات تخصّ الإنسان ككل، فهي تدرس (الإنسان) في أكثر من مجتمع لتصل إلى ذلك.

وفي القرن العشرين، انقسمت الأنترُبولوجيا إلى قسمين كبيرين هما: (الطبيعية، الثقافية)، ثمّ انقسمت الأنترُبولوجيا إلى: (الطبيعية، الثقافية، الاجتماعية، الحيوية، النفسية، السياسية، الدينية، الحضرية).

وقد طوّرت الأنتربولوجيا منهجاً جديداً خاصاً بها هو المنهج الأنتربولوجي، الذي يعتمد على الدراسة الميدانية، والملاحظة المباشرة، والاستقصاء، والملاحظة غير المباشرة، والملاحظة بالمشاركة، وغيرها.

المصطلح الآخر، الذي يُستخدم مرادفاً للأنتربولوجيا، هو الإثنولوجيا، والأنتربولوجي مصطلح تستخدمه اللغة الإنجليزية بشكل خاص، بينما الإثنولوجيا تستخدمه اللغة الفرنسية، وأصبح الإثنولوجي والإثنية يميل إلى الإشارة إلى العرق والقومية. وكذلك مصطلح الإثنوغرافيا، الذي يستعمله الروس بشكل خاص للإشارة إلى علم الإنسان، والجانب الوصفي بشكل خاص، الذي يشتمل على أسلوب الحياة، ومجموعة التقاليد، والعادات، والقيم، والأدوات، والفنون، والمأثورات الشعبية لجماعة معينة.

التعريف الدقيق لمصطلح الأنتربولوجيا، اليوم، هو: دراسة الإنسان، وعلاقته بمنجزاته، وهذا يعني دراسة الإنسان وحضارته في مختلف الأزمنة والأمكنة. ويتّفق علماء الأنتربولوجيا بينهم على أنّها دراسة الأصول البشرية، وحياة الشعوب البدائية أو المتخلفة بشكل خاص في الحاضر والماضي. ويمكن أن نصفه بأنّه (علم الشعوب). وأهمّ علماء الأنتربولوجيا الدينية، في القرن التاسع عشر، تايلور، وسميث، وريناخ، ولانغ، وفريزر.

• **إدوارد تايلور (1832-1917م):**



Edward B. Tylor

يُعَدُّ إدوارد تايلور أحد مؤسسي الأنتربولوجيا الدينية، في القرن التاسع عشر، ويمكننا أن نعدّه من رواد المدرسة التطورية في علم الإنسان، التي تضمّ معه: هربرت سبنسر، لويس هنري مورجان، داروين، باخوفن، هنري مين، ماكلفن، جيمس فريزر، وقد اختار كلّ واحد منهم طريقه الخاص، ولمسته الخاصة في الأنتربولوجيا التطورية.

كان تايلور يفسر الدين عن طريق (الأرواحية)، ولانغ يفسره عن طريق (الروح الكلية)، وفريزر عن طريق (السحر)، وسميث عن طريق (الطوطمية)، وريناخ عن طريق (المحرمات).

قدّم تايلور، في مجال دراسة المعتقدات الدينية، مفهوم الأنيمية (Animisme) أو الأرواحية، في كتابه (**الثقافة البدائية**) (1871م)، حيث رأى أنّ البدائيين أضفوا روحاً على كلّ شيء في هذا الوجود، وبذلك يكونون قد ملؤوا العالم بالأرواح، التي تتحرّر من أجسادها، عندما تموت هذه الأجساد.

كان تيار الأرواحية (الإحيائية) يُطلَق على الفكرة التي تقول بوجود (روح)، أو نفس (Anima) (روح أو نفس باللاتينية)، في كلّ مادة، حيث يكون لها مكان مميز في هذه المادة، أو الحيوان، أو الإنسان، أو النبات، وهي تختلف عن جسد المادة وتفارقه مؤقتاً في النوم، ودائماً في الموت.

ويرى تايلور أنّ البدائيين كانوا يعتقدون، أولاً، بوجود الأرواح، التي تظهر لهم في الأحلام، حيث يرى الإنسان أرواح أهله، وأقاربه، ولولا وجودها لما ظهرت، وهي تظهر عندما تتملك، أو تسيطر على؛ الإنسان والحيوان، أو تتلبسه، حيث يتصرف بطريقة مختلفة.

يرى تايلور أنّ الإحيائية أصل السحر، وعبادة الأجداد، وعبادة الأوثان، وعقيدة التقمص، والتناسخ، وتعدد الآلهة.

ورأى منتقدو تايلور، لاحقاً، أنّ الروح الكلية، أو السحر، أو الآلهة، قد سبقت الأرواحية، لكن تايلور كان قد توصل إلى أنّ تطوّر العقائد الدينية يبدأ من الأرواحية، ثم تعدّد الآلهة، ثم التوحيد.

إنّ جميع العقائد الدينية ظهرت نتيجة للتفسير الخاطئ لبعض الظواهر، التي يتعرّض لها الإنسان، مثل: الأحلام، والأمراض، والنوم، والموت، ويرى تايلور أنّ الأحلام وظاهرة الموت كان لهما الأثر الأكبر في توجيه الفكر الاعتقادي لدى الإنسان، الأحلام هي التي أوحت للإنسان بفكرة الروح والجسد؛ ذلك أنّ البدائيّ يتخيل نفسه منتقلاً من مكان إلى آخر، وهو نائم؛

بل قد يرى نفسه وهو يؤدي أعمالاً يعجز عن القيام بها، وهو في حالة اليقظة، ومن ثمّ نشأت لديه اعتقادات بأنّ الروح تفارق الجسد أثناء النوم، مبتعدة إلى عوالم أخرى، ثم تعود مرتدّة إليه عند اليقظة، ويعني عدم رجوع الروح إلى الجسد الموت. واكتشف تايلور أنّ تلك الأفكار ارتبطت بالطقوس والعادات، كما ارتبطت، أيضاً، بعبادة تقديم القرابين لأرواح الأجداد. ومن هنا، طرح مصطلحه (الأنيمية)؛ أي: (الأرواحية)؛ أي: الاعتقاد بوجود الأرواح وغيرها من الصور اللامنظورة، التي عدّها تايلور الأصل الثقافي للمعتقدات الدينية، على اختلاف أنواعها، والتي تطوّرت إلى فكرة الإله العالي في مرحلة المدنية (النور وشلابي: 2002م).

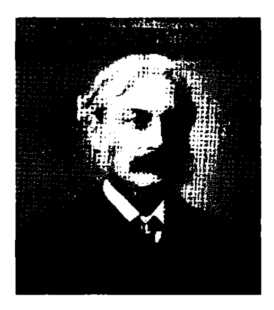
هكذا، اكتشف تايلور أعمق نقطة ثقافية في تاريخ الإنسان الروحي، وهي الأرواحية، وأضاف، فيما بعد، أنّ تطوّرها قد يؤدي إلى اكتشاف إله خالق أوحد، دون الحاجة إلى الوحي الإلهي، وتطوّر الإنسان البدائي الديني هو حصيلة لتغير الثقافة.

لكنّ ميشيل مسلان يرى أن تايلور قاد البحث عن أصل الدين، فمقترحه المهمّ الأرواحية البدائية سرعان ما أضيف إليه الـ «ماقبل أرواحية»، ثمّ طرح، في المقابل، التساؤل القائل بأصالة التوحيد. إذاً، لأسباب يبدو أنّها غير ذات طابع علميّ، تتجلى رغبة جادة في القلب الجذري للشكل التطوّري الذي رسمه تايلور. فالعديد من إمكانات البحث، التي ذهبت سدى، منذ أن كان الانطلاق من أولوية فلسفية، حرمتنا من تفهّم الأنماط الدينية البدائية في حدّ ذاتها، حتى يتيسّر إدماجها، طوعاً أو قسراً، ضمن نظرية عامة في الدين (مسلان: 2009م: 64).

يرى تايلور أنّ معنى الممارسات، بالنسبة إلى البدائيين، كما هو الأمر بالنسبة إلى كهنتهم، ليس ناتجاً عن التأثير الذي تمارسه اللغة على العقل الإنساني. في العلم الوضعي فحسب، يصبح ممكناً فهم اللغة، وعدّها موصلة إليه. ومن ثمّ فإن النظرية الأنتربولوجية هي الوحيدة -في رأي تايلور- القادرة على تقديم علم يتعلق بالمحتوى الذهني للخرافة، وعلى فهم الثقافات غير الغربية بشكل عام. إنها، في الواقع، ثمرة (التمحور التاريخي والمعرفي) الفريدة: هناك نوع من الحدود يجب أن تكون إلى جانبها، من جهة الفاعل مع الخرافة (النور وشلابي: 2002م).

- **أندرو لانغ (1844-1912م):**

شاعر وروائي وناقد أدبي وأنتربولوجي اسكتلندي. اشتهر بجمعه الحكايات الشعبية. وُلِدَ في سيلكيرك، وتلقى تعليمه في مدرسة المدينة، ثمّ لوريتو في أكاديمية أدنبره، وفي جامعة القديس أندراوس في كلية باليول، ثم في جامعة أوكسفورد، حيث حصل على الدرجة الأولى في عام (1868م). وتشير اهتماماته إلى نبوغه، وتنوع إبداعه الفائق، فكتبه لا حصر لها، وهي شديدة التركيز والاختلاف.



Andrew Lang

توفّي بسبب ذبحةٍ صدرية ألمّت به في فندق في بانكوري، الذي كان يُدار من قبل زوجته ليونورا بلانش ألن، ودُفِنَ في حرم كاتدرائية القديس أندراوس.

❖ **فكره:**

ما يهمّنا من كلّ نتاجه الفكري علاقته ببدايات علم الأديان العلمية في القرن التاسع عشر. ولعلّ أكبر اهتماماته، في هذا الجانب، كانت من خلال الفولكلور، وعلم الأساطير، والدين، فقد اهتمّ، في بدايات حياته، بالفولكلور (التراث الشعبي)، وتأثر بجون ماكلينان، وتايلور، وكتب عن هوميروس وملاحمه، وكان تلميذاً لتايلور، فأيد نتائج نظريته الأرواحية.

وعلى الرغم من أنه تلميذ تايلور، فقد توصّل، بعد دراسة معمقة في كتابه (**صناعة الدين**) (1898م)، إلى أنّ الكثير من الأقوام البدائية تعتقد بوجود (قوة عليا)، أو (روح كبرى)، أو (إله خالق)، وهو ما جعله يعارض بقوّة نظرية أستاذه تايلور، وينتقد سلسلته التطورية من الأرواحية إلى التعدد إلى التوحيد. وكان قد عاين شعوب أستراليا الجنوبيين، وسمانغ ماليزيا، وهي أقوام بدائية معزولة.

يؤكد لانغ أنّ الإنسان، منذ وصوله إلى فكرة صنع الأشياء بنفسه، قد عبر منطقياً إلى فكرة الكائن الصانع لأشياء يعجز الإنسان عن صنعها. فمن الإنسان الصانع إلى الإله الخالق، الربط منطقي وعقلي؛ إذ ليس للدين أصل إلّا في نفعيّته، إنّه يرتب اعتقاداً نظرياً في سلطة متعالية عن الإنسان، كلّ ذلك مع إيمان عاطفي معبّر عن حبّ بنوي للأب، ووجود الآلهة المتعالية سوف يكون أمرها الطبيعي مقتصراً على توفير التفسير المناسب للسياقات، والوقائع العجيبة في العالم. وبذلك، أثار لانغ الفكرة القديمة القائلة بأن الدين هو إبداع للبشر؛ أي: هو التعليل الظرفي لجهلهم (مسلان: 2009م: 65).

يمكننا أن نصنّف أعماله الفكرية إلى بحوث في الفولكلور، والأساطير، والطقوس، والأديان، وفي كتابه المهم (**صناعة الدين**)، وقف «ضد الفكرة القائلة بروح عليا متكوّنة منطقياً لدى الإنسان البدائي، عبر اختبار أمر حيّ، وصرّح باستنتاجه النهائي بشأن إله خالقٍ مُدرَكٍ كروح. فبالاعتماد على وثائق وفيرة ومتنوعة، لاحظ، لدى بعض الشعوب البدائية، وجود فكرة كائن أعلى في مقام أزلي. عاين الأستراليين الجنوبيين، وسمانغ ماليزيا، الذين لا يعرفون عبادة الطبيعة، أو السيّد، والذين يشكّلون، في نظرية تايلور وفريزر، علامات نحو التوحيد. فأمثلة هذه الشعوب تكذب الرسم التطوري لتايلور بشأن: أرواحية، تعددية، توحيد؛ إذ إيمانهم بكائن أعلى

لا ينبع من مقولة عالم يطفح بالأحياء. بكلّ حصافة، استبعد لانغ كتايلور الفكرة القائلة بوحي ما فوق طبيعي، وأعلن أنّ مسألة أصول الدين مسألة مستعصية الحل» (مسلان: 2009م: 65).

كان لانغ قد توصّل إلى أنّ الدين من صناعة الإنسان؛ لأنّ الإنسان أصبح صانعاً من خلال العمل، وهو يعبّر عن غريزة حبّ الابن لأبيه، وهو ما جعله يصنع الآلهة، التي كانت بمثابة الآباء الغائبة عنه. وقد وقف الأب شميدت ضدّ آراء لانغ بالكامل.

❖ كتبه الفكرية:

- أغنيات وكلمات من فرنسا القديمة: (1872م).
- التراث الشعبي الفرنسي: (1878م).
- أغنيات شعبية من الصين: (1880م).
- هيلين طروادة: (1882م).
- زواج كيوبيد وبسيثة: (1882م).
- الإلياذة لهوميروس: (مترجم إلى العربية) (1883م).
- العُرف والأسطورة: (1884م).
- حكايات منزلية: أصلها، وانتشارها، وعلاقتها بالأساطير العليا: (1889م).
- الأسطورة والطقس والدين: جزءان (1887م).
- هوميروس والملحمة: (1893م).
- الأساطير الحديثة: (1897م).
- ترفيهات الليالي العربية: (1898م).
- صناعة الدين: (1898م).
- السحر والدين: (1901م).
- الغامض: دراسة في الفولكلور: (1905م).
- أصول الدين: مقالات (1908م).
- طرق دراسة الطوطمية: (1911م).
- كتب الجنيات (الملونة): 12 كتاباً (1889-1910م).

• لوسيان ليفي - برول (1857-1939م):

فيلسوف وعالم اجتماع وإناسة وأديان فرنسي. ولد في باريس، وتخرج في مدرسة المعلمين العالية، سنة (1876م)، وحصل على درجة الأجرجاسيون في الفلسفة عام (1879م)، ثمّ على درجة الدكتوراه عام (1884م)، وقد اختير ليخلف الأستاذ بيرود (Burdeau) في كرسي الفلسفة


Lucien Lévy-Brühl

في (ليسيه لويس الأكبر) عام (1885م) إلى عام (1895م)، ثم أصبح محاضراً في السوربون، وعُهِدَ إليه إلقاء عدد من المحاضرات، وكان ذلك في عام (1895م)، ورُقِّيَ إلى منصب أستاذ مساعد عام (1905م)، ثم إلى منصب الأستاذية في عام (1908م)، وانتُخِبَ عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية عام (1917م). (ليفي بريل: 1953م: مقدمة محمود قاسم: ب).

اشترك برول في إدارة معهد علم الأجناس في جامعة باريس حتى عام (1938م)، وكان يعاونه في إدارته عالمان كبيران هما (موس)، والدكتور (بول ريفيه).

كان برول يرى أنّ حقيقة الدين تكمن في عودتنا إلى فحص الفكر، أو العقل البدائي، حيث نجد هناك تماهيات وتمازجات بين الإنسان، والحيوان، والنبات، والطبيعة، يجمعها جوهر إلهيّ واحد منتشر، في الوقت نفسه، في أنحاء العالم. ويرافق هذا الجمع بين هذه الكائنات الحية، وغير الحيّة، وعيٌ منطقيٌّ، ولا منطقي في عقل الإنسان، يحاول أن يفسّر الكون على طريقته. فهناك، إذاً، تركيب إلهيّ وغير إلهي خارجنا يقابله شعور منطقي ولا منطقي في داخلنا يحاول أن يفسره.

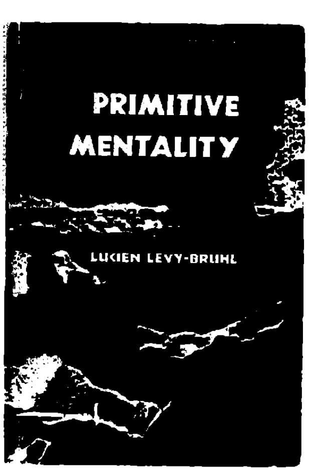
❖ **فكره:**

يُعَدُّ برول تلميذاً للفيلسوف الوضعي أوغست كونت، لكنه طوّر أفكار كونت باتجاه دراسة أنتربولوجية معمقة في حياة وفكر البدائيين، ويكون، بذلك، قد كشف لنا عن بنية العقل البدائي.

(1) **العقل البدائي**: ميّز برول بين نوعين من العقل عن الإنسان هما: (العقل البدائي) و(العقل الغربي)، وعدّ الأول عقلاً ما قبل منطقي، فيما جعل الثاني العقلَ المنطقي. ورأى أنّ العقل البدائي ما قبل المنطقي لا يفرق بين الخارق، أو الغيبي، والواقع، ولا يعالج التناقضات الناشئة بينهما، ولا يميز بينهما، ولذلك أوجد له بنيةً، أو قانوناً هو (المشاركة الصوفية)، التي تجعله يدمج ذاتياً وعاطفياً بين الخارق والواقع، ويكون هو جزءاً منهما، وهو يرى أنّ هناك غائية تاريخية ستقوده، في النهاية، إلى العقل الغربي، الذي يرى العالم على حقيقته، ولا يدمج مشاعره في رؤيته له.

لكنّ برول، في نهاية حياته، عدل عن هذه الفكرة، وقلّل من أهمية الفرق بين العقل البدائي، والعقل المتقدم، ورأى أنهما يشتركان في الكثير من الثوابت، وهذا يعني أنّه توصل إلى وصف معقول لبنية العقل البشري بصفة عامة. وكان عالم الأنتربولوجيا أنانس بريتشارد قد وجه

انتقاداً لاذعاً لبرول حول هذا التمييز بين عقلين (قبل منطقي بدائي، ومنطقي غربي)، ورأى فيه سقوطاً في تمييز عرقي فاشي.





غلاف كتاب لوسيان ليفي - برول (العقلية البدائية) مع صورة لرجل بدائي

(2) **الأسطورة البدائية**: وجد برول ضالته في كتابه (**الأسطورة البدائية**) خزيناً مكنوناً للعقل البدائي، ورأى أنها روح وجوهر المجتمع البدائي، وإذا ما دنّست أسطورة القبيلة البدائية، فإنّ القبيلة كلها ستزول وتهلك، ولذلك فهي في متناول كبار القبيلة فحسب، والعارفين منها تأتيهم في النوم والأحلام من مكان ما فوق الطبيعة، وهم أمناء عليها، ولهم الحق في تفسيرها، وشرحها، وربطها بهم. ويرى برول أنّ العقل البدائي يخلط الأسطورة والقوى فوق الطبيعية بالواقع اليومي، ومجريات الحياة، التي يعيشها، وبذلك يتصل عالما الغيب والواقع عند البدائي على الرغم من تمايزهما.

(3) **قوانين الفكر**: رأى برول أنّ قوانين الفكر البدائي: (الذاتية، عدم التناقض، المشاركة)، حيث تعمل هذه القوانين على عدم التمييز بين الغيب والواقع؛ بل بين الأشياء والظواهر المتضادة، وجعلها متصلة وواحدة، على الرغم من تمايزها. وقد درس برول البنية الفكرية للمجتمعات البدائية، التي تقوم على الديانات البدائية، ورأى أنّها انعكاس للبنية الاجتماعية لهما، وهو ما يفسّر اختلافها عن بعضها بسبب تباين هذه المجتمعات، لكنّه اكتشف أنّها تؤلف نسقاً متماسكاً أسماه (المشاركة الصوفية أو الغيبية)، التي كانت مكاناً للتداخل العاطفي الروحي للبدائي مع العالم الذي حوله.

إنّ اكتشاف (عالم ما قبل المنطق)، عند البدائيين، من قبل برول، يشكّل انتباهة نوعية شخّصت بدقّة بنية العقل البدائي وعمله، حيث لا معنى للمنطق عنده، حيث تقود المصادفة، أو التشابهات اللغوية، أو الشكلية، هذا العقل، وبذلك يكون قد اقترب من تحديد طبيعة العقل ما قبل الديني، الذي كان سائداً قبل تكوّن نظام الفكر الديني، الذي لا يخلو من المنطق، فهل كان يعني، بذلك، ما أسماه لاحقاً السير جيمس فريزر (السحر)؟ ربّما.



غلاف كتاب
كيف يفكّر السكان المحليون

(4) **الدين البدائي**: نفى برول وجود دين، أو نظام ديني، عند الشعوب البدائية، وعدّ الأسطورة وحدها حارسة هذا العقل، وبنيته، وشكله، حيث لم يرتقِ ذلك العقل إلى تكوين المعتقدات الدينية، «فلا وجود لدين، والعقلية البدائية لم تعرف بعد أيّ اكتساح من التفكير العقلي، فالمشاركات مُعاشة مباشرةً. وحياة البدائيين مغرقة في مافوق الطبيعي والعجائبي، ومع ذلك، ليس لهم وعيٌ عميق بذلك. ليس بإمكان البدائيين التعبير عن ذلك بوساطة جهاز مفاهيمي، ولكن فحسب بوساطة لغة أسطورية. وليس بمقدورهم تشكيل منظومة عقلية قادرة على خلق علاقات بين الإنسان، وموضوع المشاركة، فالمرور من مرحلة ما قبل الدين إلى الدين موسومة بضعف الميزات الأساسية للعقلية البدائية، وبتقلّص المشاركة ذات الطابع الصوفي» (مسلان: 2009م: 77).

(5) **الأخلاق**: نجح برول في تطبيق منهج البحث في العلوم التجريبية على دراسة الظواهر الاجتماعية، ومنها الأخلاق، ففي كتابه (**الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية**) يطبّق برول المنهج الاستقرائي على علم الأخلاق، ولذلك يحقّ لنا عدّ هذا الكتاب الأول من نوعه في وضع منهج علمي للبحث في علم الأخلاق.

«يرى ليفي برول أنّه يجب على الباحثين في الأخلاق أن يفرّقوا تفرقةً واضحةً، منذ أوّل الأمر، بين الناحية النظرية، والناحية العملية؛ أي: التطبيقية؛ إذ ليس من الممكن أن يحرز علم الأخلاق النظري أيّ تقدّم إلّا إذا فرّق بينه وبين التطبيق العملي. وقد أدّى جهل هذه التفرقة إلى ضياع كثير من الجهود عبثاً، وإلى خطأ منهجيّ استمر قروناً عديدة. فإنّ الفلاسفة من أصحاب المذاهب الأخلاقية النظرية اعتقدوا أنّ الأخلاق علمٌ نظري ومعياري في آنٍ واحد؛ إنّه علم يدرس القواعد الأخلاقية دراسة نظرية مجردة، وفي الوقت نفسه يحدّد القيم والغايات

الأخلاقية، ويصدر أحكاماً على الأفعال الإنسانية، ويرتّب الواجبات، ويضع الحلول للمشكلات والأزمات، التي يلقاها ضمير كلّ إنسانٍ عاقلٍ حرّ. لكنّ مصطلح (العلم المعياري) مصطلح لا معنى له؛ بل هو مصطلح هجين يحمل التناقض بين طرفيه؛ لأنه يجمع بين الناحية النظرية والناحية العملية، ويدمج إحداهما في الأخرى» (ليفي بريل: 1953م: مقدمة محمود قاسم. هـ).

وتنعكس محاولة برول هذه على علم الأديان، كونها تحاول دراسة الأخلاق دراسةً علمية؛ لأنّ الأخلاق تشكّل أحد المكونات الثابتة لأيّ دين.

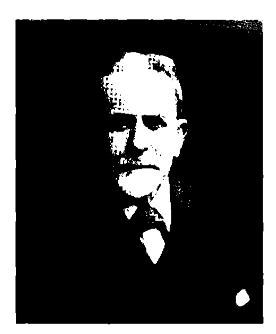
❖ **مؤلفاته:**

- فكرة المسؤولية: (1884م).
- ألمانيا منذ ليبنتز: محاولة لدراسة الشعور القومي الألماني: (1890م).
- فلسفة جاكوبي: (1894م).
- الوظائف العقلية في المجتمعات البدائية: (1910م).
- العقل البدائي: (1922م).
- الأساطير البدائية: (1925م).
- الروح البدائية: (1927م).
- مافوق الطبيعي والطبيعة في العقل البدائي: (1936م).
- التجربة الصوفية والرموز لدى البدائيين: (1938م).
- العقل ما قبل المنطقي: (1949م).
- فلسفة أوغست كونت: (1900م). ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور محمود قاسم، ونشرته مكتبة الأنجلو المصرية، (1952م).
- الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية: (1903م). ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور محمود قاسم، ونشرته وزارة المعارف المصرية، (1953م).

• **جيمس فريزر (1854- 1941م):**

عالم اسكتلندي متخصّص في الأنتربولوجيا، وهو الذي أتحف العالم بموسوعته الأنتربولوجية الكبرى (**الغصن الذهبي**)، وبمؤلفاته عن (**تطوّر أديان العالم**)، و(**الطوطمية**)، و(**الفولكلور في العهد القديم**)، وغيرها...

أنتربولوجي وعالم أساطير وفولكلور. وُلِدَ في جلاسكو في بريطانيا، ودرس في جامعتها، وفي كلية ترينتي في كامبردج، وتخرج بمرتبة الشرف في الكلاسيكية (نشرت أطروحته فيما بعد



James George Frazer

بعنوان: (**نمو نظرية أفلاطون المثالية**)، وبقي مرافقاً للكلاسيكية طوال حياته، وقد ذهب من ترينتي لدراسة القانون في المعبد الأوسط، ولكنه لم يفعل ذلك.

انتُخِب أربع مرات لزمالة الفا ترنتي، وبقي أغلب حياته مرتبطاً بكلية ترنتي. أصبح محاضراً في الأنتربولوجيا في جامعات: كامبردج، وأوكسفورد، وجلاسكو، وليفربول بدءاً من عام (1914م).

أصبح، منذ عام (1930م)، ضعيف البصر، ثمّ العمى، وتوفّي هو وزوجته التي أصيبت معه تقريباً، حيث ماتت بعده بساعات عديدة، عام (1941م)، ودُفِنَا في كامبردج في إنجلترا.

أصبحت دراسة الأسطورة والدين مجال تخصّصه. زار إيطاليا واليونان، ولم يكن كثير الأسفار. كان يستقي معلوماته من المبشرين، ومسؤولي البريد الإمبراطوري في جميع أنحاء العالم. كان لبحوث وكتب الأنتربولوجيا الاجتماعية، والثقافات البدائية التي وضعها تايلور، أثرها الكبير فيه.

❖ **فكره:**

- **السحر والدين:**

كان (**الغصن الذهبي**) دراسةً في السحر والدين (1890م)، أثبت، خلالها، فريزر أنّ أصل الأساطير والطقوس الدينية يكمن في عصور ما قبل التاريخ، وتحديداً بعد اكتشاف الزراعة. وقد أوضح أنّ البشرية تطوّرت في ثلاث مراحل هي: السحر، والدين، والعلم.

يرى فريزر أنّ السحر كان أوّل مرحلةٍ من مراحل الدين، فهو سابق عليه، ولكنّه كان شبيهاً به، لأنّه كان يتضمّن اعتقاداً وتعاملاً مع قوىً خفية تشبه آلهة الأديان لاحقاً، ولذلك كان يؤمن بوجود مرحلة سحرية مرت بها البشرية، ويتساءل: «ألا يمكن لنا القول إنّه مثلما كان هناك (عصر حجري) للجانب المادي من الثقافة الإنسانية في كلّ مكان، كان يوجد (عصر سحري) للجانب الفكري في تلك الثقافة في كلّ مكانٍ أيضاً؟ إنّ ثمة أسباباً تجعلنا نجيب عن هذا السؤال بالإيجاب» (فريزر: 1971م: 230).

وكان السحر بمثابة العلم المقلوب، أو الزائف، الذي كانت البشرية تمارسه للسيطرة على الظواهر، وأنّ النقلة من السحر إلى الدين تمّت بعد أن غيّر الإنسان البدائي طريقة تفكيره بالتدريج؛ لأنّ تدخله في الطبيعة لم يكن ناجحاً دائماً. «وإذا كان العالم العظيم يسير في طريقه،

دون أيّ عون منه، أو من أتباعه، فإنّ ذلك إنّما يتمّ بفعل بعض الكائنات الأخرى التي تفوقه في القوة، وهي كائنات غير مرئية تتحكّم في سير العالم، ويصدر عنها كلّ ما فيه من أحداث. كان يعتقد، حتى تلك اللحظة، أنها تحدث بفعل سحره هو. وبذلك أخذ يؤمن بأنّ تلك الكائنات -وليس هو- هي التي تسبّب هبوب الرياح، والأعاصير، ولمعان البرق، وهزيم الرعد» (فريزر: 1971م: 236).

كانت نظرية فريزر ترى أنّ أصل الأديان يكمن في السحر، فهو، من جهةٍ، يَعُدُّ السحرَ علماً زائفاً، ولكنه يراه، أيضاً، نوعاً من الفنّ يختلف عن الدين. فقد هجر الإنسان السحر، واتجه نحو الدين. بعد أن اكتشف الإنسان، متأخراً، زيف وعقم السحر، حاول تكوين نظرية أكثر صدقاً لتفسير الطبيعة، وتسيير عملياتها لصالحه، فإذا كان هذا العالم الواسع يسير في سبله غير آبه بالإنسان، وطقوسه السحرية، فإن ذلك راجع -لا شك- إلى أنه مسيّر من قبل كائنات غير منظورة، واعية مثل الإنسان، ولكنها أكثر قدرة بما لا يقاس، وهي التي تقوم على تدبير شؤون الظواهر التي اعتقد، لفترة طويلة، باعتمادها على طقوسه السحرية، وهكذا ابتدأ الإنسان تدريجياً بالتوجّه إلى هذه الكائنات المبجلة، معترفاً بعجزه أمامها، واعتماده على قواها غير المنظورة من أجل حياته ومعاشه (Frazer: 1971، اعتماداً على السواح: 1994م: 192).

يفرق فريزر بين السحر والدين، ولكنه يضع السحر قبل الدين في التطور التاريخي والروحي، ويَعُدُّه أصلاً للدين مختلفاً عنه، ولكنه يؤدي إليه. وبذلك يكون فريزر قد غيّر المعادلة القديمة لتطور البشرية، التي أرساها مورجان (الوحشية، البربرية، الحضارة الحديثة)، أو التي أرساها كونت (اللاهوت، الميتافيزيقا، الوضعية)، ووضع السحرية فاتحةً للثقافة البشرية، ليقول إنه اكتشف أنّ ثقافة الإنسان البدائي المتوحش إنما هي: السحر.

- الميثولوجيا والأساطير:

اهتم فريزر كثيراً بالأساطير، وهو أحد أكبر علماء الميثولوجيا في عصرنا، فتحليلاته المثيرة والمهمة في الأساطير الإغريقية، والشرقية، والبدائية، كان لها الفضل في جعل علم الأساطير علماً حيّاً ومهماً في تفسير الأديان.

كان فريزر يرى أنّ الأسطورة محاولة لتفسير تبدلات الطبيعة والفصول، وما يحدث لها خلال حقب زمنية طويلة. وكان منهجه التاريخي التطوري يربط بين السحر والأسطورة من خلال الطقس، وقد فسر الكثير من الأساطير بطريقة رمزية.

كان فريزر من أكثر المؤمنين بأنّ الطقس هو السابق على الأسطورة، فهي تتبعه، وهذا متأتٍّ من أنّ السحر طقس بالدرجة الأولى، وهو يسبق الدين الذي جوهره الأسطورة، بينما الطقس جوهر السحر.

كما صاغ فريزر نظريته عن نشوء الأسطورة من الطقس، حيث رأى أنّ الطقوس هي الأساس العملي، الذي نشأت منه الأساطير، التي هي حكايات الآلهة، والقوى الروحية الكبرى. وقد ربط فريزر الأساطير، أيضاً، بقوى الخصب الطبيعية بشكل خاص.

وقدّم فريزر نظريته عن (التابو)؛ أي: (السحر السلبي)، وهو النهي والحرام نحو الأشياء غير المرغوب فيها. وكذلك قدّم تفسيره للظلّ وعلاقته بالروح، وأهميته عند الإنسان القديم. ونظريّته في قتل الملك المؤلّه، وقتل الكاهن لسلفه عبر الحصول على الغصن الذهبي.

- **الطوطمية:**

يرجع الفضل إلى فريزر في التحليل العميق لها في كتبه: (**الطوطمية، أصل الطوطمية، بدايات الدين والطوطمية بين أهالي أستراليا الأصليين**)، وقد جمع هذه الكتب في كتاب واحد هو: (**الطوطمية والزواج الخارجي**)؛ أي: الزواج من غير الأقارب.

كانت كلمة (طوطم) تشير إلى معنى الأقارب في اللغات البدائية، وكان طوطم القبيلة البدائية بمثابة الأصل الذي ينحدر منه أبناء القبيلة... فهو، من جهةٍ، مقدس، ومن جهة أخرى، يحرم تداوله، أو أكله، إن كان حيواناً أو نباتاً، وقد تبع هذا تحريم الزواج من الأقارب؛ أي: من أبناء العشيرة نفسها.

كان فريزر قد لفت الانتباه إلى الزواج الخارجي هذا، وإلى أمور بدت جديدة تماماً على التحليل الأنتربولوجي السائد آنذاك، وعلى هذا الأساس، بنى فرويد نظريّاته في الطوطم والحرام (التابو)، وجعلها جزءاً من علم النفس.

- **الفولكلور:**

يمكننا، في حقيقة الأمر، عدّ فريزر عالماً فولكلورياً في أغلب أعماله، وهو الذي جمع ما يقرب من اثني عشر مجلداً من عادات وتقاليد الشعوب البدائية، التي يمكن عدّها فولكلوراً؛ ليثبت علاقة السحر بالدين.

وهذا ما دفعه إلى أن يرى أنّ الفولكلور هو «العلم الذي يستوعب مجموع المعتقدات والعادات المأثورة لدى شعب من الشعوب، وما دام مردّ هذه المعتقدات والعادات إلى السلوك الجمعي لعامة الناس، وكانت بمنأى عمّا يكون لعظماء الرجال من تأثير فردي» (فريزر: 1972م: 21).

لقد أعاد فريزر الاعتبار للفولكلور، عندما جعله الأصل في الكثير من المعتقدات، والأساطير، والطقوس الدينية، فقد فكّك قصص العهد القديم، وأعادها إلى مرجعيات

فولكلورية ما زالت تزدحم بها حياة المجتمعات البدائية، مثل خلق الكون والإنسان، وسقوط آدم، وبرج بابل، والطوفان، وعلامة قابيل، وجلد الجدي، وقدح يوسف، وغيرها.

وهكذا، يكون فريزر قد قدّم، في كتابه عن (**الفولكلور في العهد القديم**)، تأسيساً لعلم الأنماط (التايبولوجيا)، وهو أساس علم الرموز، الذي يدرس الشكل النموذجي للصور المتفرقة في الحياة، أو المجتمع، أو التاريخ، وبذلك يكون فريزر الأب الروحي لكلّ من فرويد ويونغ، فقد قدّم لفرويد، في (التابو) و(الطوطم)، الأسس التي قامت عليها نظريته النفسية، وقدم ليونغ، في التايبولوجيا، الأسس التي وضعها للرموز والأركيتايب في اللاشعور الجمعي.

وخلاصة (**الفولكلور في العهد القديم**) أنّ هذا الفولكلور ما هو إلا تكرار لأنماط عرفها معظم الشعوب، مع بعض التعديلات والانزياحات، التي تفرضها المشاعر القومية، أو الظروف البيئية، ولكن حتى في حالة تباين البيئات، نجد ثمّة مماثلة بين عقائد الشعوب. فالعقيدة المصرية، مثلاً، عقيدة شمسية صرفة، ولكننا نرى هذه العقيدة موجودة حتى في البلاد، التي يعزّ فيها اللقاء مع أشعة الشمس، كاليونان، مثلاً، والبلاد الإسكندنافية، ويجب ألّا تخدعنا الفروقات والتباينات، وأحياناً، التناقضات، في إدراك العالم المشترك بين عقائد الشعوب، التي تعكس أنماطاً أولية كبرى، وقد تتقارب الأنماط الصغرى، أو حتى أقسام وأجزاء متشظية من هذه الأنماط. إنّ الدراسة العلمية الواسعة، التي قدّمها فريزر في هذا الكتاب، أظهرت أنّ التباينات العرقية، والقومية، والدينية، والبيئية، تتضاءل كثيراً أمام العالم المشترك (حنّا عبود: موقع الإمبراطور)[1].

وقد كشف، في موسوعته الكبرى عن الفولكلور في (العهد القديم)، ما ينطوي عليه الكتاب اليهودي من عادات وتقاليد وجدها عند الأقوام البدائية، التي درسها على مدى حياته العلمية، وكانت وسيلته، في ذلك، المنهج المقارن، «فهو يمكّننا، فيما يتّصل بالعقل الإنساني، من أن نقتفي أثر تطوّر الإنسان فكرياً وأخلاقياً، بالدرجة نفسها التي يمكّننا بها، فيما يتصل بجسم الإنسان، من أن نقتفي أثر تطوره جسدياً من الأشكال الدنيا للحياة الحيوانية. وباختصار فإنّ هناك تشريحاً مقارناً للعقل، كما أنّ هناك تشريحاً مقارناً للجسم. وتشريح العقل تشير نتائجه البعيدة المدى إلى أنها لن تكون، بالنسبة إلى مستقبل الإنسانية، أقلّ قيمة من نتائج تشريح الجسم، لا من الناحية النظرية فحسب؛ بل من الناحية العملية كذلك» (فريزر: 1972م: 22: الفولكلور).

هكذا، إذاً، طبّق فريزر المنهج المقارن في معالجته للفولكلور العبري والبدائي، والحقيقة أنّه، على مدى مؤلّفاته، كان يطبّق المنهج المقارن، الذي كان يعزز النتائج الفكرية التي كان بصدد إثباتها.

(1) http://www.alimbaratur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=56&Itemid=21

❖ **كتبه:**

- الطوطمية: (1884م).
- وصف اليونان ليوسانياس: ترجمة (1898م).
- يوسانياس وملامح يونانية أخرى: (1900م). صدر في (1917م) بعنوان آخر هو: (دراسات في المشهد اليوناني: الأسطورة والتاريخ).
- محاضرات عن التاريخ المبكر للملوكية: (1905م). صدر في (1920م) بعنوان: (الأصول السحرية للملوك).
- مهمة نفسية: (1909م).
- الطوطمية والزواج الخارجي: مقالة في أشكال مبكّرة محدّدة من الخرافة والمجتمع (1910م) (4 مجلدات).
- الإله الميت: (1911م).
- فنّ السحر وتطوّر الملوك: (مجلدان) (1911م).
- التابو ومخاطر الروح: (1911م).
- رسائل وليم كوبر: (مع مذكرات وبعض الملاحظات) (1912م).
- أرواح الذرة والأرواح الوحشية: (مجلدان) (1912م).
- كبش الفداء: (1913م).
- صلعاء جميلة: (مجلدان) (1913م).
- مقالات جوزيف أديسون: (1915م).
- عقيدة الخلود والموت: (1913م).
- مقطوعات أدبية للسير روجر دي كوفيرلي وآخرون: (1920م).
- المكتبة لأبو لودور: (مجلدان) (1921م).
- عبادة الطبيعة: (1926م).
- رأس جورجون وقطع أدبية أخرى: (1927م).
- فاستي أوفيد: (خمسة أجزاء) (1929م).
- نمو النظرية المثالية لأفلاطون: (1930م).
- الحُزم المقتناة: (1931م).
- تقدّم العقل البشري: (1933م).
- الخوف من الميت في الدين البدائي: (3 أجزاء) (1933-1936م).
- طوطميكا: ملحق الطوطمية والزواج الخارجي: (1937م).

- أنتولوجيا علم الإنسان: (4 أجزاء حرّرها ر. أي. دوني) (1938-1939م).
- السحر والدين: (1944م).
- رسائل مختارة من السير ج. ج فريزر: (2005م)، تحرير روبرت أكرومان.
- الفولكلور في العهد القديم: (ثلاثة مجلدات) (1918م). ظهرت طبعة موجزة له عام (1923م)، وتُرجِمت إلى العربية من قبل الدكتورة نبيلة إبراهيم، وحسن ظاظا، ونشرتها الهيئة المصرية العامة للكتاب في القاهرة، (1972م).
- جراسيا أنتيكا (النعمة القديمة): (1930م). ترجمه مع أز و. فان بورين.
- أساطير في أصل النار: (1930م). ترجمه إلى العربية: يوسف شلب الشام، ونشرته دار علاء الدين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، (1999م).
- الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين: ظهر على مراحل، ففي عام (1890م)، ظهر منه مجلدان، وفي (1900م) ثلاثة مجلدات، وفي (1915م) أكمل 12 مجلداً، وفي (1922م) صدر موجز له، ثمّ صدرت تكملة له في (1936م). ترجم الدكتور أحمد أبو زيد فصولاً قليلة منه في كتابٍ نشره في الهيئة المصرية العامة للتأليف في القاهرة سنة (1971م).
- أدونيس، أتيس، أوزوريس (1906م): ترجم جبرا إبراهيم جبرا الجزء الخاص بأدونيس، ونشر بعنوان: (أدونيس أو تموز)، ونشرته المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (1982م).

- **أدولف إلّجارد جنسن (1899-1965م):**

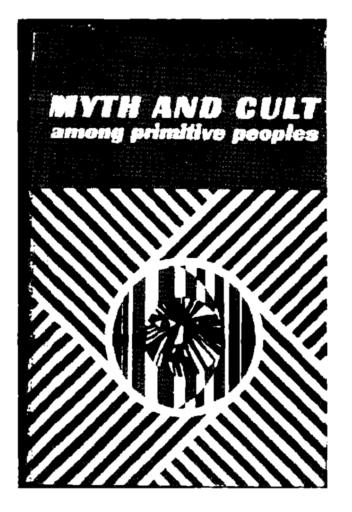

Adolf Ellegaard Jensen

عالم أجناس ألماني، وأحد مؤسسي علم أشكال الثقافة (مورفولوجيا الثقافة أو الحضارة)، التي كان قد أسسها (ليو فروبينيوس).

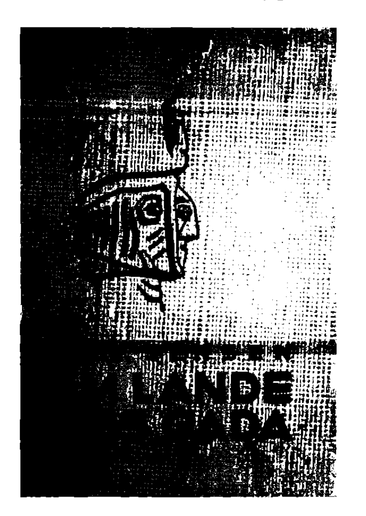
وُلِدَ في مدينة كيل عام (1899م)، ونشأ في كيل وبون، ودرس الفيزياء هناك، ودرس نظريات ماكس بلانك، وأرنست ماخ، وسرعان ما تعرّف معهد ليو فروبينيوس، الذي كان مهتماً بمورفولوجيا الحضارة، وقام برحلات إلى جنوب إفريقية، وليبيا، وجنوب إثيوبيا، وسيرام.

تلقى تأهيله الثقافي والأكاديمي في فرانكفورت، وكانت أطروحته في التاريخ الحضاري والإثنولوجيا، وقدم أطروحته عن (**احتفالات الختان بين الشعوب البدائية والناضجة**)، التي نشرها بعدها كأول كتاب له. في عام (1938م)، توفي ليو فرو بينيوس، فتولى نيسن إدارة المعهد، وقد أفشل النازيون نشاطاته وخططه، لاسيما أنه كان متزوجاً من سيدةٍ يهوديةٍ.

تمّ تعيينه، بعد الحرب، في فرانكفورت، أستاذاً للإثنولوجيا، وأصبح مدير متحف البحوث، حيث بقي في هذين العملين حتى وفاته. كما أصبح رئيساً، مع البروفسور فرانز تيرمر، أستاذ الأنتربولوجيا، للجمعية الألمانية للأنتربولوجيا، بعد الحرب العالمية الثانية (1947-1954م).



غلاف كتاب
أسطورة وعبادة بين الشعوب البدائية



غلاف كتاب
في أرض جادة

كان عمله الرئيس إكمال مهمة ليو فرو بينيوس في مورفولوجيا الثقافة، حيث عمل على إصدار سلسلة من الأبحاث والانطباعات حول الثقافات والأديان البدائية. وقد كان معترضاً على فكرة التطوّر ونظريات أخرى في الأنتربولوجيا، وقد قدّم لعلم الأنتربولوجيا مصطلح (آلهة ديما)، الذي أخذه عن ميرند-أنيم في غينيا، بالإضافة إلى بحوثه حول ثقافات جنوب إثيوبيا، وغيرها.

كان جنسن يرى، من خلال مسحه لأديان بدائية كثيرة، أنّ هناك ما يسمى (الأسلاف الكبار)، الذين اشتقّ لهم اسم (آلهة ديما)، والذين كانوا يهيمنون على الحياة قديماً، لكنهم ماتوا، فوهبوا الحياة للنباتات والحيوانات... وربما انطلقت، من خلال تذكّر الشعوب لهم، صورة (الإله الصانع والخالق)، على الرغم من أن هذه الصورة مازالت غامضة، لا تعطينا تصوراً واضحاً عن كونه إلهاً أم بشراً.

❖ كتبه:

- احتفالات الختان بين الشعوب البدائية والناضجة.
- شظايا مستنسخة: (1968م) (هنويل).
- أسطورة وعبادة الشعوب البدائية: (1973م).

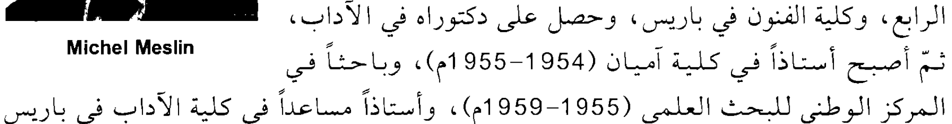
- في أرض جادة (gada) المشي بين أنقاض الشعوب: (1936م).
- الفولكلور القديم في جنوب إثيوبيا: (1936م).
- ثلاثة تيارات: قطارات من الحياة الدينية والروحية: (1959م) (مشترك).
- كتاب تذكاري: (جزءان) (1948م).
- العالم الديني للثقافة المبكرة: (1963م).
- الحكايات الشعبية من جزيرة سيرام من مولوكو: (1939م).

- **ميشيل مسلان (1926-2010م):**


Michel Meslin

عالم أديان فرنسي متخصّص في تاريخ المسيحية والأنتربولوجيا الدينية، وهو أستاذ فخري، ورئيس سابق لجامعة باريس - السوربون، وهو مؤسّس معهد الأديان. كان متخصّصاً في العصور القديمة المتأخرة أيضاً.

وُلِدَ مسلان في باريس من أبٍ كان مديراً للمعهد الدولي للتعاون الفكري التابع لعصبة الأمم، ودرس في ثانوية هنري الرابع، وكلية الفنون في باريس، وحصل على دكتوراه في الآداب، ثمّ أصبح أستاذاً في كلية آميان (1954-1955م)، وباحثاً في المركز الوطني للبحث العلمي (1955-1959م)، وأستاذاً مساعداً في كلية الآداب في باريس (1959-1965م).



(1965-1969م): عمل أستاذاً في كلية رين للآداب.

(1969-1970م): عمل أستاذاً في تاريخ الأديان في جامعة باريس السوربون.

(1975-1982م): عمل مديراً لقسم الدراسات الدينية.

(1982-1989م): رئيس جامعة السوربون، وأستاذ زائر في جامعة لافال في مدينة كيبيك، فريبورغ، لوران.

منذ عام (1975م): مدير قسم الدراسات الدينية في جامعة باريس السوربون.

(1975-1989م): عضو في اللجنة الدولية لتاريخ الأديان.

(2004-2009م): رئيس معهد مارك.

❖ **فكره:**

لم يكن مسلان غزير الإنتاج، ولكنه كان نوعياً، إلى حدٍّ ما، في الحقول الثلاثة التي كتب فيها، ففي علم الأديان، علماً، كتب كتاباً موجزاً عن تاريخ هذا العلم منذ الإغريق، وأهمل

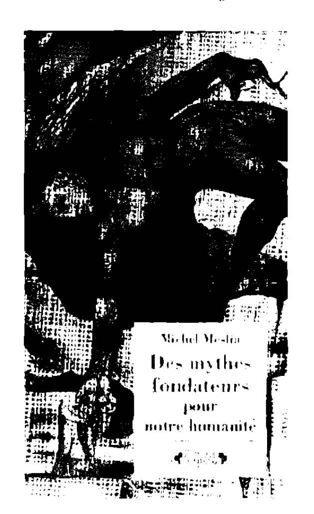
جهود المسلمين في تأسيس علوم الملل، والنحل، والفرق الدينية، والأديان في العالم، وعرض للتيارات المعاصرة، التي تقود الدراسات الدينية، كالبنيوية، والظاهراتية، والرمزية، والنفسية، لكنّه لم يذهب بعيداً؛ بل ظلّ على الضفاف، وهو يصف ظهور هذا العلم الجديد.

وفي حقل الدراسات المسيحيّة، بحث في المسيحية تاريخياً، وهي تنتشر في الإمبراطورية الرومانية، وفي تاريخ الكنيسة، وكان قد عالج التجربة الإنسانية للإله من خلال السيد المسيح.

أمّا في حقل الأديان العالمية، فقد ركّز على الطبّ، وعلاقته بالدين، وعلاقتهما بأصل الحياة، وعلى الأساطير المؤسسة لعالمنا، وعلى البطل الديني.

هذه هي الحقول التي سبرها ميشيل مسلان.

- تجلّي المقدّس عبر المفاهيم والأساطير والرموز والطقوس:



غلاف كتاب
الأساطير المؤسسة لإنسانيتنا

يرى مسلان أن المقدّس، في حدّ ذاتهِ، ليس مهماً في علم الأديان؛ بل المهم هو التجربة الإنسانية، التي تتطلع إلى المقدس، وتتصل به، وتحاول فهمه، والتي تنكشف عبر لغات إنسانية عديدة في الطقوس، والأساطير، والرموز، والمفاهيم؛ «إذ من الجليّ أنه لا يتيسّر لنا الإلمام بتجربة الإنسان الدينية، إلا عبر ما يتجلّى بوساطة منظومات تعبير نظرية، سواء كانت مفاهيمية أم طقوسية أم رمزية، باعتبارها تمظهرات للغات الإنسان، فالعديد من التأويلات ضرورية لفهم مختلف تلك اللغات، التي عبّر الإنسان بوساطتها عن علاقاته بالمقدّس، ساعياً، من خلالها، لدحض القلق العميق، الذي يكتنف وجوده، بحسب تعبير هايدغر، داخل كونٍ قُذف فيه، وأسلم للموت» (مسلان: 2009م: 14).

وهكذا، يكون هناك -من وجهة نظرنا- ثلاثة أطراف في هذه العملية، وهي: (المقدّس، فهم الإنسان له وتكوين علاقة معه، التعبير عن المقدّس بلغة رمزية أو عملية لغوية)، وما يهمنا -حسب مسلان- الطرف الثالث، فهو الذي يدلّنا على سبر أسرار التجربة الدينية.

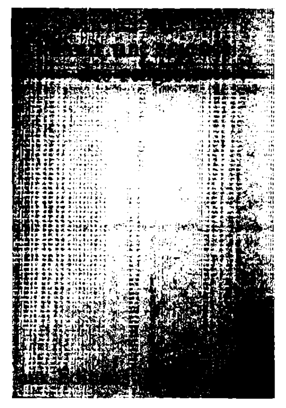
- المقدّس المعاش:

واستكمالاً للاستنتاجات السابقة، يرى مسلان أنّ المقدّس المعاش هو الأساس، وليس المقدّس كما هو، أو كما يسكن داخل الإنسان، وعلى هذا الأساس نتمكّن من «دراسة مختلف

أنظمة التمثلات الدينية، مبرزين جميع مظاهر الشبه بينها، لكنّ الذي ندركه عبر الإجابات المصاغة من طرفه للإنسان، لتلطيف وطأة وجوده، هو المقدّس المعاش، الحاصل تاريخياً داخل زمانٍ وفضاءٍ معينين، وحيث التعبير عنه ناتج، في جانبه الأكبر، عن الثقافة الأصلية للإنسان المتدين؛ إذ ليس هناك -بحسب هذا السياق- أيّ دينٍ قابل للتحليل العلمي، إلّا عبر مختلف الخبرات الدينية للإنسانية» (مسلان: 2009م: 15).

- **علم الأديان:**

يرى مسلان أنّ علم الأديان لم يظهر في فرنسا بهذا الاسم، فقد ظهرت تسميات (تاريخ الأديان)، ثم (التاريخ المقارن للأديان)، وذلك بسبب خضوع علم الأديان لتاريخ الأديان؛ أي: لما أسماه هو (المقدّس المعاش)؛ لأن «تاريخ أديان الشعوب ومعابدها يجيب عن إدراك وضعي متسلسل في الزمن، وعبر فترات مميزة، ويرنو لرسم تطوّر للمعتقدات والطقوس، ولتسلسلها، إضافة إلى العقائد والمؤسسات. ومهما كانت مزاياه، فهو بعيد عن تغطية جميع حقول سلوكيات الإنسان المتدين، فعلم الأديان لا يسعه الاكتفاء بوصف مختلف الخبرات الدينية الإنسانية، أو أن يتوقّف عند حدود المقارنة على صعيد التطوّر التاريخي» (مسلان: 2009م: 16-17).



غلاف كتاب
علم الأديان
مساهمة في التأسيس

وهكذا، يرى مسلان ضرورة أن يجتمع علم الأديان مع تاريخ الأديان؛ لكي تكتمل دراسة التجربة الدينية؛ بل هو يستثمر العلوم الإنسانية الأخرى، ويضعها في طريق علم الأديان، فهو يرى أنّ علم الأديان «يقبع عند ملتقى مباحث شتى، من تاريخ، وظواهرية، وعلم نفس، وعلم اجتماع، موظفاً مناهجها، وإضافاتها، ومؤكداً أصالته النوعية أمامها. فإذا ما كانت مهمّته تتجاوز الأحكام المتعلقة بتطوّر العقل الإنساني بخصوص حيازته الحقيقة الميتافيزيقية أو اللاهوتية، فإنّه يرنو إلى تجاوز المعطى الاختباري للوقائع الدينية، بقصد بلوغ الفهم الداخلي للمقدّس والمعاش» (مسلان: 2009م: 19-20).

ويخلص مسلان إلى استنتاج مهمّ حول طبيعة علم الأديان ومنهجيته، ويرى أنّ هذا العلم «لن يعرف الازدهار التام إلا لحظة يتحقّق التوليف فيه بين أولئك الذين يفتشون عن المعنى الأساسي للبنى الأساسية للإنسان، عبر الأساطير، والصور، والرموز، فلفهم جوهر الواقعة الدينية، ولو بصورة مبتسرة، يتحتّم علينا المرور، دون توقّف، من التاريخي والاجتماعي نحو البنى الأكثر عمقاً للتفكير، للغة المحكية، واللاوعي البشري» (مسلان: 2009م: 317).

❖ كتبه:

- آريّو الغرب: (1967م).
- رأس السنة الميلادية في العالم الروماني: (1976م).
- المسيحية في الإمبراطورية الرومانية: (1970م).
- الرجل الروماني: (1978م).
- تاريخ الكنيسة نفسها: (1978م).
- التجربة الإنسانية للإله: (1988م).
- موسوعة الدين: (1997م).
- الأديان والطب وأصل الحياة: (2001م).
- عندما يتحدّث الرجال عن الآلهة والصلاة في الحضارات الكبرى: (2003م).
- السعي للطب وتضميد الجراح والدين: (2006م).
- الأساطير المؤسسة لإنسانيتنا: (2007م).
- الإنسان والتدين: (2010م).
- علم الأديان: مساهمة في التأسيس: (1973م). ترجمه إلى العربية عز الدين عناية، ونشرته دار كلمة، والمركز الثقافي العربي في أبو ظبي، (2009م).

4- سايكولوجيا الأديان (علم النفس الديني)

Religion Psychology

انتبه أريك فروم، في مقدمة كتابه (**الدين والتحليل النفسي**)، إلى أنّ هناك جماعتين تحترمان مهنة الاهتمام بالروح، هما: القساوسة، والمحللون النفسانيون، وتساءل: «ما هي العلاقة المتبادلة بينهما؟ هل يحاول المحلل النفساني احتلال ميدان القسيس، وهل التعارض بينهما شيء محتوم؟ هل هما حليفان يعملان من أجل الغايات نفسها، ويكمل أحدهما الآخر، ويحاول أن يفهم ميدان زميله نظرياً وعملياً؟» (فروم: 1977م: 12-13).

وكان فروم قد ألمح إلى أنّ علم النفس كان، قبل تحوّله إلى علم أكاديمي، يعالج الروح، ولكنه حين تحوّل إلى علم أكاديمي في العصور الحديثة، أصبح يحاكي العلوم الطبيعية، وحذف من اهتماماته الروح نهائياً. ويتعمد فروم استعمال مصطلح (الروح) بدلاً من النفس أو العقل؛ لأنّه يجده الأكثر غنىً، والأكثر مركزية في علم النفس الحديث.

ولو أخذنا، شكلياً، العلاقة بين الروح والنفس، لوجدناها مثل وجهي العملة الواحدة، فبينما تتجه النفس إلى داخل الإنسان، وترتبط بحاجاته الحسيّة، تسمو الروح إلى خارجه لترتبط

بحاجته إلى الوعي العميق بوجوده، وبالكون الذي حوله. ولكنّ الأمر ملتبسٌ جداً في يومنا هذا، ولا يمكننا، مختبرياً، التفريق بينهما، أو الفصل بينهما.

وإذا افترضنا أنّ الروح من اختصاص الدين، والنفس من اختصاص علم النفس، فلا شكّ في أنّنا سنجد أنّ الدين وعلم النفس يقتربان من بعضهما، ويتداخلان إلى درجة كبيرة، وكأنّهما وجهان لعملة واحدة.

يدرس علمُ النفس الديني الوضعَ النفسي السوي، أو المختل، الذي يعانيه الأفراد لأسباب دينية، أو بسبب دين معين، أو توجّه ديني معين. وقد ظهر الكثير من علماء النفس، الذين اهتمّوا بكشف العمق الديني للنفس البشرية، وما ينتج عن تفاعل هذا العمق، وربّما يذهب عالم النفس إلى أبعد من ذلك، فيبحث في سلوك الإنسان البدائي، أو المتحضّر، أو في سلوك الصغير، أو الشيخ، عن إشارات لعبادةٍ، أو لميل مقدّس. وقد ربط العلماء الكثير من تديّن الشعوب البدائية بعجزهم النفسي أمام ظواهر الطبيعة. كما ربطوا بين التحوّل الديني، الذي يحصل عند الصبي، أو الفتاة، بين سن (13-18 سنة)، والتحوّل العاطفي النفسي، وهو ما يفسّر الجذور الواحدة للدين، والنفس، والجنس، والحب.

يرى سيرل بيرت أنّ هناك تطابقاً بين «أوائل النزعات الجنسيّة، والتحوّلات الدينية في عهد البلوغ. لقد بيّن لنا علماء التحليل النفسي أنّ بعض الميول الانفعالية قد تُكبت كبتاً لا شعورياً، ومع ذلك تظلّ تنمو تحت المستوى الشعوري للعقل. أفليس من الجائز أن يحصل مثل ذلك للميول الدينية، لعلّ البذور كانت هناك تنمو طوال الوقت؛ تنبت، وتنمو تحت غشاء الشعور» (بيرت: 1985م: 19).

منذ القرن التاسع عشر، كانت هناك محاولات جدّية لتسليط الضوء على المشكلات الدينية من منظور علم النفس... وازداد هذا الاهتمام كثيراً في وقتنا الحاضر.

- **علم النفس التجريبي:**

ظهرت، في القرن التاسع عشر، المدرسة النفسية التجريبية، التي غلب عليها الطابع السريري، وكان ذلك قبل ظهور المدرسة النفسية التحليلية على يد فرويد، ويونغ.

كانت هذه المدرسة تحاول دراسة أسباب الظواهر العلمية، والتاريخية، والطبيعية، والدينية من منطلق فزيولوجي طبّي، دون النظر إلى أيّ عوامل غيبية، حيث تعتمد على التحليلات، والاختبارات الطبيعية والنفسية للناس المؤمنين بالدين، وقد توصل الكثيرون إلى الأصل المرضي للشعور الديني. حيث رأوا أنّ التغييرات، التي تطرأ على «فسلجة» (وظائف) الجسد البشري، يمكن أن تحفِّز الشعور الديني، أو تطرده، أو تخفّف منه. ولكنّ المبالغات والتفسيرات القسرية

لهذه المدرسة هي التي أوقعتها في تفاسير تبدو لنا، اليوم، ساذجة، على الرغم من أهمية الكثير ممّا توصّلت إليه.

- **إدوارد فون هارتمان (1842-1906م)**:

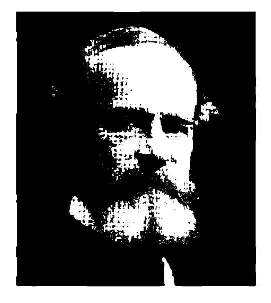

Eduard von Hartmann

صاحب نظرية (اللاوعي المتخفي الفعّال)، الذي يرجّح بعضهم أنّه كان جذر نظرية (اللاوعي الجمعي)، التي قال بها يونغ فيما بعد.

وقد رسّخ هارتمان، أولاً، مصطلح (العقل الباطن Subconscious Mind)، بدلاً من مصطلح الإرادة، التي يسميها وليم جيمس (النفس المتخفية)، وفردريك مايرز (النفس الخفية)، ثمّ سيسميها يونغ (العقل الجمعي/ Subliminal self Collective unconscious)، أو (الوعي الخارق/ Super Conscious). وكان هارتمان يرى أنّ الدين يتشكّل في هذا اللاوعي المتخفّي الفعال نتيجة الإحساس بالشقاء، والرغبة بالسعادة.

أما جان مارتان شاركو (1825-1893م)، وهو عالم الأعصاب والطب العقلي الفرنسي، وهو أبو الطب النفسي الطبي (المرضي) في فرنسا، الذي كان علاجه المهمّ عن طريق التنويم المغناطيسي، ويرى ظواهر التنويم هستيرية، وهي أعراض شذوذ وانحراف. ويُعَدُّ شاركو مؤسساً لعلم الأعصاب الديني، الذي يبحث فسلجياً وتشريحياً في المخ والأعصاب عن المراكز المعنية بالمقدس، وما يجري فيها عند ممارسة الطقوس الدينية.

- **وليم جيمس (1842-1910م)**:


William James

وليم جيمس هو الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي. أسس لعلوم إنسانية كثيرة؛ منها: علم النفس الحديث، وعلم النفس التربوي، وعلم النفس الديني، وأسس الفلسفة البراغماتية، وكتب في التصوّف.

في كتابه (**تنوع التجارب الدينية**) (1902م)، يرى أنّ الشعور الديني مختلف عند المتدينين، وكذلك علاقتهم بالله، فالمتعصّب يربط فكره بالعقيدة الدينية، بينما المتصوّف يربط نفسه بعلاقة مباشرة مع الله. أما الأخلاقي، فيربطها من خلال السلوك. وهكذا تختلف التجارب الدينية نفسياً، وليس هناك حكم دال واحد قاطع عليها.

فالشعور (وليس اللاوعي) هو أساس طريقة جيمس في تفسير الدين، ويرى أنّ هذا الشعور الديني له علاقة بالأحاسيس اليومية، ومشاعرنا اليومية، وهي ذات طابع عاطفي موجّه نحو كائن أعظم من الإنسان يشكّل الخلاص، أو الملاذ، لكن هـ. لوبا، في كتابه (**الدراسة النفسية للدين**) (1912م)، الذي أكّد عدم وجود حاجات دينية محضة للإنسان (فهي تندرج مع مشاعر الحياة اليومية من فرح، وحزن، وخوف، وأمل)؛ يرى «أنّ صحة الدين ليست معتبرة إلّا في حدود ما يبرهن الإنسان عن حاجته إليه. فليست اليقينيات الدينية سوى مظاهر للغرائز، للرغبات الباحثة عن إشباع لها. وقد رفض النظريات المرضيّة وذرائعيّة جيمس، واقترح تفسيراً (بيولوجياً) للدين، يبدو غير كافٍ لتفسير سلوكيات الإنسان (مسلان: 2009م: 59).

إنّ توجّهات المدرسة النفسية التجريبية حاولت جعل الدين فرعاً من العلوم التجريبية، والطبية، والعصبية. وقد حاولت بعضها (كالفرنسية) أن تربط بين الدين والأمراض العقلية والنفسية، وتوصلت إلى نتائج جيدة، لكنّ هذه المدرسة، بشكل عام، لم تقدّم لنا تفسيراً نفسياً متكاملاً للتجربة الدينية.

فعلى الرغم من أنّ هارتمان قدّم الدين باعتباره (عقلاً باطناً أو متخفّياً)، و(شاركو) قدّمه باعتباره نوعاً من (الهستيريا والتنويم)، ووليم جيمس قدّمه باعتباره نوعاً من (الشعور العاطفي)، ولوبا باعتباره نوعاً من (الغرائز)، لكن الصورة بقيت ناقصة تماماً.

اعتقد علم النفس التجريبي أنّه وُفِّق في إعادة الحياة الدينية لأسبابٍ نفسيّة من نوع الشهوات، والرغبات، والحاجات. وتجاهل الجانب الفكري والمفاهيمي، الذي سيسجّل حضوره الدائم في التجربة الدينية، ولم يوضّح مسارات تشكّل اللغات الدينية الخاصة. باستعادة نظرية ويلهلم ووندت، كيف يمكن تفهم الإدراك التشخيصي، الذي يؤدي، في بعض الحالات، إلى خلق الأساطير والرموز، وفي جانب آخر، مع الطفل، إلى أمر مغاير يتعلق بلغة المقدّس؟ فباختيار مظاهر خارجية، فحسب، نَعُدّها حقائق عينية للدين، نرتكب الهفوات نفسها، لاسيما إذا لم يوجّه أيّ اهتمام للمعنى العميق للسلوكيات المدروسة سريرياً، ولم يولِ أيّ جهد من أجل فهم دوافع الأنشطة الدينية (مسلان: 2009م: 61).

- **سيغموند فرويد (1856-1939م):**

طبيب نمساويّ تخصّص في الطب العصبي، وطوّر علم النفس، ونقله نقلةً نوعية عن طريق تأسيسه (علم النفس التحليلي)، وبذلك أسّس (علم النفس الحديث)، وأصبح فرويد مفكراً، واشتُهِرَ بنظريات العقل اللاواعي، وميكانزم الدفاع عن القمع، وتفسير الأحلام مستودعاً لرغبات لا واعية. واشتُهِر بتقنيات التحليل النفسي السريري، وتقنية إعادة تحديد الرغبة الجنسية، وتكوين


Sigmund Freud

الجمعيات، وحلقات العلاج النفسي، وغيرها، وأعاد كلّ مشكلات النفس إلى الجنس، واهتمّ بتقصّي الثقافة، والحضارة، والدين على أساس نفسيّ جنسيّ.

وُلِدَ في أسرة يهوديّة في بريبور التشيكية (الآن)، وكان والده تاجر صوف، وقد بذلت عائلته الكثير لكي يكمل دراسته. انتقل فرويد مع والده إلى لايبزج، بعد أن خسرت تجارة والده، ثمّ إلى فيينّا. وفي عام (1865م)، دخل فرويد مدرسة مميزة، وتخرج فيها بنجاح متميز، وخطط لدراسة القانون، لكنّه انضمّ إلى كلية الطب في جامعة فيينّا تحت إشراف الأستاذ الدكتور كارل كلاوس، المتأثر بنظرية داروين، وأكمل دراسته في كلية الطب، ثمّ تخصّص في طبّ الأعصاب، وحصل على الدكتوراه عام (1881م)، ثمّ عمل في مختبر، ثمّ في مستشفى فيينّا الرئيسي، ونشر أبحاثاً عديدة في الأمراض العصبية.

في عام (1885م)، عُيّن محاضراً في علم أمراض الجهاز العصبي، وتسلّم منحة للسفر إلى باريس، حيث درس في جامعة سالبترير مع الطبيب النفسي المشهور (شاركو)، الذي كان يعالج الهستيريا بالتنويم المغناطيسي، وكانت هذه الزيارة منعطفاً في حياة فرويد، لاسيّما أنّه انتبه إلى ملاحظات (شاركو) حول الأصل الجنسي للأمراض النفسية. وحين طبّق ما تعلّمه، عند عودته إلى فيينّا، شعر بضرورة العودة إلى فرنسا لمزيد من التدريب والخبرة.

عاد إلى فيينّا، وتعاون مع بروير في مجال التحليل النفسي، ونشرا كتاب (**دراسات في الهستيريا**)، الذي يُعَدُّ الحجر الأساس للتحليل النفسي، ثمّ اختلف مع بروير، والوسط الطبي النفسي كله، حيث طرح نظريته حول الأصل الجنسي لمشكلة الهستيريا، ثمّ التفّ حوله عدد من الأطباء الشباب، ثم الأدباء والفنانين عام (1902م).

اكتشف طريقة (التداعي الحر) لحديث المرضى باعتبارها نوعاً من العلاج، ونضجت طريقة التحليل النفسي إلى درجة انعقاد أوّل مؤتمر لها عام (1908م) في زيورخ، نظمه كارل غوستاف يونغ، الذي أصدر مجلة (التحليل النفسي) بعده.

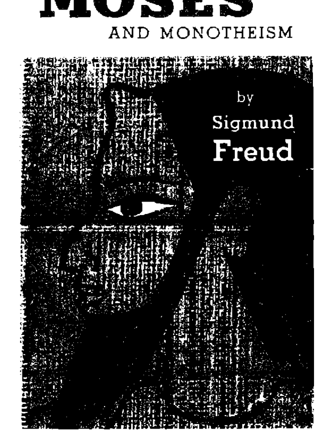
دعت الولايات المتحدة الأمريكية فرويد ويونغ، وقدّما محاضرات ناجحة عام (1909م)، وبعدها بعام انعقد المؤتمر الثاني للتحليل النفسي.

طوّر فرويد نظامه الفكري، وتوسع في إصدار نظرياته وكتبه، ونال تقدير وإعجاب المجتمع، الذي كان يحلّ فيه أينما ذهب.

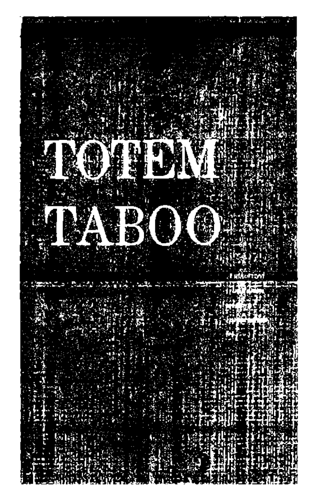
كان فرويد قد تزوّج في (1886م) من مارتا برزنيز، وأنجب منها ستة أطفال؛ ثلاثة أولاد، وثلاث بنات، وأصبحت ابنته آنّا طبيبةً نفسيةً اشتُهِرَت بعلاج الأطفال في لندن. أمّا هو فقد أصيب بمرض السرطان، الذي حاول إخفاءه، وسبب له الشعور بالرغبة في الانتحار، لكنّه توفي عام (1939م)، وهو في حزنٍ، وألم، وحسرةٍ، على الرغم من شهرته العالمية، ومنجزاته الكثيرة.

❖ فكره في حقل علم النفس الديني:

لا يمكننا، هنا، الإلمام بفكر فرويد كلّه، أو عرضه في هذه العجالة السريعة، وسنقتصر على أهمّ إسهاماته في حقل سايكولوجيا الأديان، التي كانت نقلة نوعية في هذا المجال، قياساً بالذين سبقوه من علماء النفس التجريبيين.



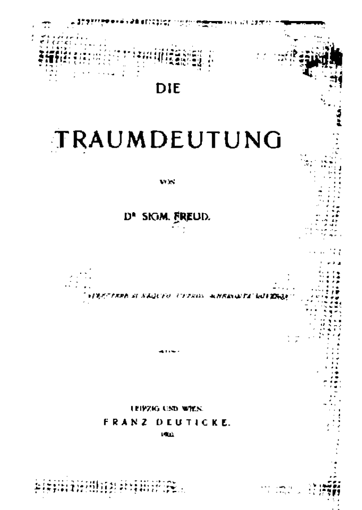
غلاف كتاب
موسى والتوحيد



غلاف كتاب
الطوطم والتابو

لقد تطوّرت معالجات فرويد للدين، أولاً في كتابه (**الطوطم والتابو**) و(**مدخل إلى علم النفس التحليلي**)، ثمّ اتّضحت بشكل كبير في كتابه (**مستقبل وهم**) استمراراً لمعالجاته المباشرة لموضوعات دينية في كتبه (**قلق في الحضارة**)، و(**الحب والحرب والحضارة والموت**)، و(**إبليس في التحليل النفسي**)، و(**موسى والتوحيد**)، و(**ما فوق مبدأ اللذة**).

هذه الكتب تشكّل نقلة نوعية عند فرويد، فبعد أنّ بنى علم النفس التحليلي (للفرد)، اتجه إلى الجماعة، أو المجتمع، ليجري التحليل النفسي لموضوعات تخصّ الحضارة والدين بشكل خاص.



غلاف كتاب
تفسير الأحلام

يرى فرويد أنّ الدين ليس إلّا وهماً وتمنيات، ولذلك فهي لا تحتاج إلى إثبات كونها خاطئة أو صحيحة؛ لأنّ الوهم والأمنية مزروعان في جوهر الإنسان، ويسعى إليها دون الحاجة إلى تذكيره بأنّها أوهام وأمنيات، وعندما يتراكم تراث الوهم، فإنّه من الصعب التنصّل منه.

ولعلّ الغاية الكبرى لفرويد، في بحوثه السايكولوجية لموضوعات الدين والحضارة، هي مهمّته في إنشاء نظام فكري علمي يتجاوز علم النفس، لينشئ ما يسمّيه النظرة العالمية (**Weltanschauung**) ليهدي بها البشر، ويعالجهم، ويصنع لهم إمكانية أفضل للتعايش بينهم وبين وجودهم الموحش في هذا الكون من ناحية، وفيما بينهم كشعوب وجماعات من ناحية أخرى، ولتحقيق سعادة أفضل.

وسنبدأ بنظريّته الأشمل والأكبر في تحليل نشأة الدين في المجتمعات البدائية، من خلال تحليله نشأة الفرد والتطوّر النفسي للطفل.

- نشأة الدين في المجتمعات البدائية:

يرى فرويد أنّ الدين ينبع من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج، والقوى الغريزية داخل نفسه. وينشأ الدين في مرحلة مبكّرة من التطوّر الإنساني، عندما لم يكن الإنسان يستطيع أن يستخدم عقله بعد في التصدي لهذه القوى الخارجية والداخلية، ولا يجد مفراً من كبتها، أو التحايل عليها، مستعيناً بقوى عاطفية أخرى. وهكذا، بدلاً من التعامل مع هذه القوى عن طريق العقل، يتعامل معها «بعواطف مضادة»، بقوى وجدانية أخرى، تكون وظيفتها الكبت، أو التحكم فيما يعجز عن التعامل معه عقلانياً (فروم: 1977م: 15-16).

يشكّل كتاب (**الطوطم والتابو**) عماد نظريّته في أصل الدين، وكيفية نشوئه في المجتمعات البدائية، والكتاب عبارة عن أربع مقالات نُشِرَت بعنوان (**بعض المطابقات في نفسية المتوحشين والعصابيين، والتهيب من سفاح القربى، والتابو وازدواجية العواطف، والأرواحية والسحر وطغيان الأفكار، والعودة الطفولية للطوطمية**)، وصدر الكتاب عام (1913م)، وقد اعتمد، في تحرّيه عن الطوطمية، على كتاب (**الغصن الذهبي**) لفريزر.

ويحاول تحليل فرويد للجذور النفسية للدين أن يبيّن لماذا اتّجه الناس إلى تكوين فكرة الإله، بيد أنّ هذا التحليل يزعم المضيّ إلى أبعد من تلك الجذور النفسية؛ إذ يدّعي أنّ لا

واقعية التصور الألوهي يثبتها عرض هذا المتصوّر بوصفه وهماً قائماً على رغبات الإنسان (فروم: 1977م: 16-17).

والحقيقة أنّنا، في عرضنا لنظريّته عن نشأة الدين، لم نقتصر على كتاب **(الطوطم والتابو)** فحسب؛ بل درسنا كتبه الأخرى الخاصة بنشأة الطفل، وتكوينه النفسي، وحاولنا رسم صورة كاملة لم يرسمها هو، منذ ولادة الطفل إلى بلوغه، بالتوازي مع نشأة المجتمع البدائي، منذ بداية تكوّنه إلى تطوّره، في محاولة لقراءة جديدة لفرويد في موضوع نشأة الدين، ولعلّ الجدول المرفق مع هذه القراءة سيكون مفتاحاً لتوضيح ما سنذهب إليه.

فتفكيره حول الشعور الديني، شديد الارتباط بالفكرة القائلة: إنّ المواقف الدينية مشابهة للأعراض العصابية الفردية. فالظاهرة الدينية مماثلة للمسار العُصابي الآتي: انجراح منسيّ أثناء فترة كمون يعاود الظهور تحت شكل عقدة أب مهيب. لقد كتب فرويد، سنة (1910م)، في ذكرى مولد ليوناردو دافينشي: «سمح لنا التحليل النفسي بإدراك العلاقات المتينة الموجودة بين عقدة أوديب، والإيمان بالله. فقد علمنا أنّ الإله الشخصي، من وجهة نظر نفسية، ليس سوى صورة لأب مهيب، فهو يتبيّن لنا كلّ يوم كيف يفقد الكثير من الشبان إيمانهم، بمجرّد انحدار السلطة الأبوية. إننا نكتشف، في عقدة أوديب، أصل كلّ حاجة دينية». هذا المفتاح، الذي يقدّر قيمته المطلقة، سوف يعاود الظهور مرات عديدة في أعمال فرويد، وبطابع شبه ملحّ حتى نتاجه الأخير (مسلان: 2009م: 142-143).

أولاً: عقدة أوديب عند الطفل ونشأة المجتمع الطوطمي:

رصد فرويد الحياة الجنسية للطفل منذ ولادته، وتوصل إلى أنّ الطفل يمرّ بعد ولادته بثلاث مراحل هي: (الفميّة، الشرجية، القضيبية)، وفي المرحلة القضيبية، تبدأ عملية تشكّل (عقدة أوديب) من سنّ الثالثة حتى سن السادسة، حيث يعاني الطفل من ميول جنسية نحو أمه، وكرهاً لأبيه، ثمّ تنحل عقدة أوديب بتهذيب علاقته مع أمه، مع اقترابٍ واعٍ من والده.

ووجد فرويد أنّ مثل هذا السلوك يمرّ به المريض المصاب (بعصاب سفاح المحارم)، الذي يقترب جنسياً من النساء المحرّمات عليه، ثمّ وجده في نشأة المجتمع البدائي نحو الطوطمية، التي هي عبادة سحرية تقضي بأنّ أصل المجتمع البدائي الصغير (العشيرة) ينحدر من طوطم (حيواني في الغالب) على أنّه الأب القديم لهذه العشيرة.

وسنذكر، فيما يأتي، مراحل نمو الطفل، ونموّ القبيلة الطوطمية، بالتوازي خطوة بعد أخرى، لفهم ما ذهب إليه فرويد من أجل تفسير نشأة الدين:

(1) المرحلة القضيبية: وهي مرحلة نشدان اللذة عند الطفل مع نفسه، أولاً، ثمّ ميله نحو الأم، في تعلق شبقي لا شعوري. «إنّ الإنسان، أساساً، آلة يحرّكها الليبيدو، الذي ينظم نفسه

بالرغبة، عبر خفض التوتر المؤلم إلى أكبر قدر ممكن، وهذا ما يشكّل طبيعة اللذة نفسها. ومن أجل التوصّل إلى هذا الاشباع، يحتاج الرجال والنساء بعضهم إلى بعض، فينخرطون في إشباع متبادل لحاجاتهم اللبيدية يُعَدُّ أساساً لاهتمام كلّ منهم بالآخر. إلا أنّهم، على الرغم من ذلك، يبقون أساساً منعزلين، تماماً كما يفعل البائع والمشتري في السوق، اللذين ينجذبان بعضهما نحو بعض لإشباع رغباتهما الغريزية، إلا أنهما لا يتجاوزان انفصالهما الأساسي. إنّ الإنسان، بالنسبة إلى فرويد، كما بالنسبة إلى معظم مفكري ذلك العصر، لم يكن حيواناً اجتماعياً إلا بسبب حاجته إلى الإشباع المتبادل لرغباته، لا بسبب رغبة فطرية للارتباط بالآخر». (فروم: 2002م: 98).

ويقابله ميل أبي الجماعة (العشيرة) البدائية إلى المركزية الذكورية، والاستحواذ على نساء عشيرته. إنّها رغبة الرجل غير المحدودة في الوصول إلى جميع النساء اللاتي يستطيع امتلاكهن. هذه المنافسة تحصل أصلاً بين الأب والأبناء لامتلاك الأم، ثمّ تليها منافسة بين الأبناء أنفسهم لامتلاك جميع النساء الممكنات. «لنفترض أنّنا ألغينا الحقوق الشخصية في الأشياء المادية، فلن يبقى، دائماً، سوى الامتيازات في العلاقات الجنسية، التي تثير أقوى الضغائن، وأعنف العداوة بين رجال ونساء يكونون متساوين» (فروم: 2002م: 97).

(2) قتل الأب: يشعر الطفل بأنّ والده يزاحمه وينافسه على أمّه، فيشعر بالغيرة منه، وتنمو هذه الغيرة إلى درجة أنّ الابن يتمنّى أن يغيب والده، أو يموت. أمّا على صعيد العشيرة (المجتمع البدائي)، فيشعر الأبناء بأنّ عليهم قتل الأب، الذي أصبح كابوساً يمنعهم من إشباع رغبتهم الجنسية من نساء العشيرة؛ بل إنّ بعض القبائل تلتهم جسده.

وعلى الرغم من ضعف الوثائق والمعطيات، التي اعتمد عليها كلّ من فريزر، وسميث، وافتقارها إلى السند الموضوعي الصحيح، كما وصفها الباحثون، فقد قام فرويد بتعميمها، ووضع فرضية القبيلة البدائية، التي كان يتزعمها أب طاغية استحوذ على جميع نسائها، ولم يسمح لأحد من أولاده بمشاركته؛ بل عمل فيهم قتلاً، وطرداً، وتشريداً، تحسباً لأي مساس بسلطته وسلطانه. وكردّ فعل على بطشه وطغيانه، اجتمع الأبناء، ذات يوم، فقتلوه، وافترسوه. وسرعان ما نشب الخلاف بينهم، إلا أنهم، تحت وطأة الشعور بالإخفاق والندم، تمكنوا من رأب صدعهم، وجمع كلمتهم، وتشكيل قبيلة تحكمها قوانين الطوطمية. وتعاهدوا على العمل معاً من أجل تجنّب كلّ ما من شأنه تكرار فعلتهم، فاتفقوا على التخلي عن الاتصال الجنسي بالنسوة اللائي كنّ سبباً في قتلهم لأبيهم، وأن يتخذوا من النساء خارج قبيلتهم موضوعاً لإشباع رغباتهم الجنسية، وصاروا يحيون ذكرى مقتل الأب على شكل وليمة تقام مرّةً كلَّ عام، تكفيراً عن خطيئتهم (عامود: 2002م: 273).

يرى فرويد أنّ مصدر الدين والأخلاق يكمن في هذه القصة البدائية، التي كان البشر يتداولونها، فقد نشأت منها الطقوس، والمعتقدات، والأساطير، وكانت نواة الدين الأولى، وقد خلفت بنية نفسية أيضاً مازالت راقدة في لاشعور الطفل الصبي.

(3) الإثم: يشعر الطفل بعقدة الإثم، والشعور بالذنب، والإدانة الذاتية، من فعل قتل الأب، أو تمني موته. في المقابل، يشعر الأبناء، الذين قتلوا الأب في العشيرة بالذنب، وهو ما يجعلهم يكفّرون عن ذنبهم، ولذلك يقومون برفع هذا الأب المقتول إلى درجة عالية.

(4) الإخصاء: يخاف الطفل من انتقام الأب، ومن محاولته إخصاء ولده، وحرمانه من ذكوريّته. أمّا على صعيد العشيرة، فيدفع التكفير عن قتل الأب الأبناءَ لكي يعاقبوا أنفسهم، وذلك بالابتعاد عن النساء اللائي ارتكبوا هذا الفعل من أجل الاستحواذ عليهنّ؛ لأنهنّ السبب في ذلك، ولأنهن جزءٌ من الأب المقتول، وهكذا ينشأ (تابو المحارم)، أو (حرام سفاح القربى)، وهو نوع من الإخصاء الرمزي، الذي يبدو، أيضاً، نوعاً من العقاب الذي يستحقّونه.

إنّ وقائع سايكولوجيا الشعوب تُرى بفهم جديد، عند تطبيق نظرية التحليل النفسي؛ إذ إنّ تهيّب سفاح القربى، لدى المتوحشين، أصبح أمراً معروفاً، ولا يحتاج إلى المزيد من التأويل. وما يمكن أن نضيفه، لإعطائه حق قدره، القول بأنّه ثيمة طفولية متميزة، وأنّه يتطابق تطابقاً لافتاً للنظر مع الحياة النفسية للعصابي. لقد علمنا التحليل النفسي أنّ أوّل اختبار للموضوع الجنسي لدى الفتى هو اختبار محارمي، ينصب على مواضيع محرمة (الأم والأخت). كما عرّفنا إلى الطريقة التي يتخلّص بها اليافع من الانجذاب إلى هؤلاء المحارم، إلا أنّ العصابي يمثّل لنا، بصورة نموذجية، شيئاً من الطفولية النفسية، فهو إمّا أنه لم يقدر على التحرّر من العلاقات الطفولية للنشاط الجنسي النفسي، وإما أنّه ارتدّ إليها (إعاقة التطور والارتداد)؛ لذلك لم تزل التثبيتات السفاحية للدافع الجنسي تؤدي دوراً رئيساً في حياته النفسية اللاشعورية (فرويد: 1983م: 29).

اللاهوتيون -وكذلك يونغ إلى حدّ ما، كما سنرى فيما بعد- يرون أنّ الشعور بالاعتماد والعجز هو لبّ التجربة الدينية، ومن ثمّ كان رأي فرويد هذا على أكبر جانب من الأهمية، وهو معبّر -ولو كان ذلك بالتضمين وحده- عن تصوّره للتجربة الدينية، أعني تجربة الاستقلال، ووعي الإنسان بقواه الخاصة. وسأحاول أن أثبت، فيما بعد، أنّ هذا الاختلاف يؤلّف إحدى المشكلات الحاسمة في سيكولوجية الدين (فروم: 1977م: 18).

(5) التقمص: يستمر الشعور بالإثم إزاء أبي الطفل؛ بل يتحول إلى نوع من الإعجاب بالأب، ولذلك يحاول الطفل أن يتقمّص شخصية أبيه، ويحرص على المحافظة على محبّته.

في العشيرة، يصبح تمجيد الأب المقتول واجباً، فيُرفع إلى مستوى الإله، الذي يجب إرضاء روحه دائماً.

إنّ أيّ فهم للتابو توصّلنا إليه من خلال مماثلته مع الحظر الإكراهي لدى العصابي: التابو هو حظر عريق في القدم مفروض من الخارج (من قبل سلطة)، وموجّه ضدّ أقوى شهوات البشر. اللذّة في انتهاكه تستمرّ في لا شعورهم. والبشر، الذين يخضعون للتابو، لديهم موقف ازدواجي تجاه موضوع التابو. وتعود القوّة السحرية المنسوبة إلى التابو إلى القدرة على إغواء البشر، هي تسلك سلوك العدوى؛ لأن المثال مُعد؛ ولأنّ الشهوات المحظورة تنزاح في اللاشعور إلى أشياء أخرى، وبما أنّ التكفير عن الانتهاك يتمّ بالتنازل، فإنّ هذا ليبرهن على أنّ اتّباع التابو يقوم في أساسه على التنازل (فرويد: 1983م: 57).

ثانياً: مرحلة الكمون (Latancy):

في هذه المرحلة، يستمرّ التحرّر من عقدة أوديب شيئاً فشيئاً، ودفن الجرح العميق الذي سببته في اللاوعي الجمعي عند القبيلة البدائية، وفي اللاوعي الفردي عند الطفل (حيث تستغرق عنده من سن 6-14؛ أي إلى سن البلوغ)، ومراحلها هي:

(1) التنازل: حيث يتنازل الطفل، بعد سن السادسة، عن امتلاك الأم كلياً، فيما تشعر الجماعة البدائية بأن شبابها لا بدّ من أن يتزوجوا، ولكن ليس من بنات العشيرة؛ بل من بنات عشيرة أخرى، وهو ما يسمى (الزواج الخارجي)، الذي هو أهمّ سمات المجتمع الطوطمي.

ففي كلّ مكان تقريباً يسود فيه الطوطم، يسود قانون بأنّ أتباع الطوطم نفسه لا يجوز أن تنشأ بينهم علاقات جنسية، ومن ثَمَّ لا يجوز أن يتزاوجوا. وهذا هو التزاوج الخارجي المرتبط بالطوطم. إنّ هذا الحظر المتشدّد غريب جداً؛ إذ لا نجد له أيّة مقدّمات فيما نعرفه عن مفهوم الطوطم، أو عن خصائصه؛ أي لا نفهم كيف دخل إلى نظام الطوطمية؛ لذلك لا نستغرب، عندما يعتقد عدد من الباحثين بأنّ التزاوج الخارجي لا علاقة له بالأصل -أي في بداية الأزمنة، ومن حيث المعنى- مع الطوطمية؛ بل لصقت به ذات مرة، دون أيّ أرتباط معمق، عندما تبيّنت صيرورة التقييدات الزواجية. كيفما كان الأمر، فإنّ الاتحاد بين الطوطمية والتزاوج الخارجي موجود، ويثبت أنّه اتحاد وثيق جداً (فرويد: 1983م: 25)[1].

(2) التحرر: حيث يتحرّر الطفل من نزعاته الاستيلائية المطلقة، ويتهذب شعوره فيما يمسح أبناء العشيرة الطوطمية آثار الجريمة (قتل الأب)، والتكفير عنها بتكرار شعائر قتل الأب رمزياً، ويتمّ ذلك عبر أكل الطوطم، أو الحيوان الدال على الأب، مرةً واحدة في السنة، تخليداً لهذه

(1) فرويد، سيغموند، الطوطم والتابو، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، 1983م.

الحادثة، ونظنّ أنّ هذا هو منشأ احتفالات وأعياد رأس السنة عند الشعوب القديمة كلّها، التي يسود فيها الطعام، والشراب، والقصف، واللهو الجنسي.

(3) الاندماج: حيث يجد الطفل في نفسه الرغبة في الاندماج بالمجتمع، وإقامة روابط جديدة، وفي العشيرة تتحوّل رابطة (دم ولحم الطوطم) إلى رابطة ثقافية/ دينية، وليس وراثية، وبذلك يكون المجتمع قد تطوّر خطوة إلى الأمام.

ذكر فرويد: «يتعرّض النوع الإنساني لتطوّرات ذات محتوى عدائي جنسي تخلّف آثاراً دائمة، وتكون مبعدة ومنسية في مجملها. آجلاً، وبعد فترة طويلة من الكمون، تصبح ناشطة ومنتجة لظواهر مشابهة في بنيتها، واتجاهها للأعراض العصابية. ونتائج تلك السياقات هي الظواهر الدينية». ففي قيام فرويد بعرض مماثلة بين التطورات العصابية والظواهر الدينية، نجده يمرّ من علم النفس الفردي إلى علم النفس الجماعي، الذي لا يمنع طرح مسائل حساسة، مثل تلك المتعلقة بالاختزان في اللاشعور الجماعي لانجراحات متأتية من فترة ما قبل التاريخ (مسلان: 2009م: 147).

هكذا، يرى فرويد أنّ (الشعور بالذنب) هو السبب الرئيس لتطوّر الحضارة. وهكذا يرى أنّ (قتل الأب) هو منبع فكرة نشوء الدين، ولاسيما عند القبائل البدائية، وهو سبب نشوء الديانة الطوطمية. وسنرى أنّه يعبّر عن هذه الحادثة، ويقول إنّها وهم؛ لأنّ أساسها في إشباع الغريزة الجنسية، التي هي في حالة إفراغ وإشباع دائمين.

المرحلة	المرحلة الفرعية	نشأة الطفل التطور النفسي للطفل	نشأة النوع البشري التطوّر الديني للجماعة البدائية
عقدة أوديب 3-6 سنوات	1- القضيبية	نشدان اللذة، والميل نحو الأم في تعلق شبقي لاشعوري	ميل أبي الجماعة (العشيرة) إلى المركزية الذكورية، والاستحواذ على نساء عشيرته
	2- قتل الأب	العداوة والغيرة من الأب، وتمني موته	الأبناء يقتلون الأب، ويلتهمونه لكي يتماثلوا معه
	3- الإثم	ظهور عقدة الإثم، والشعور بالذنب، والإدانة الذاتية من فعل قتل الأب	شعور الأبناء بالذنب، وهو ما يجعلهم يرفعون الأب كطوطم لهم
	4- الإخصاء	الخوف من انتقام الأب ومن محاولته إخصاء ولده وحرمانه من ذكورته	نشوء (تابو المحارم) حيث يدفع الإثم الأبناء لمنع أنفسهم من الزواج من نساء الأب، وهو نوع من الإخصاء الرمزي

المرحلة	المرحلة الفرعية	نشأة الطفل التطور النفسي للطفل	نشأة النوع البشري التطوّر الديني للجماعة البدائية
	5- التقمص	يتقمص الطفل شخصية الأب ويحرص على المحافظة على محبته	تمجيد الأب المقتول، ورفعه إلى مرتبة الإله الذي يجب إرضاء روحه
الكمون 6-14 سنة	1- التنازل	يتنازل الابن عن امتلاك الأم كلياً	الأبناء يبحثون خارج العشيرة عن زوجات لهم (الزواج الخارجي)
	2- التحرر	يتحرّر الطفل من نزعاته الاستيلائية المطلقة	مسح آثار الجريمة والتكفير عنها بتكرار شعائر قتل الأب (أكل الطوطم سنوياً مرة واحدة)
	3- الاندماج	يجد الطفل رغبة في الاندماج بالمجتمع وإقامة روابط جديدة	تتحول رابطة (دم الطوطم) إلى رابطة ثقافية / دينية، وليست وراثية

جدول يوضح نظرية نشوء الدين عند فرويد

لكننا يجب أن ننوّه، هنا، إلى أنّ (تابو المحارم) هو السبب في إنقاذ البشرية من الانقراض؛ إذ نرى أنّ كلّ الأجناس والأنواع البشرية السابقة من جنس (Australopithecus) (وهي الإنسان والقرد)، أو الإنسان (Homo)، انقرضت؛ لأنها كانت تتزوج من محارمها، وهو ما ولّد أمراضاً وراثية عملت على الفتك بها، وإزالتها. لكنّنا نرى أنّ الجنس الوحيد الذي هو (Homo sapiens)، وهو الإنسان العاقل، بسبب ابتكاره للطوطمية، وتابو المحارم، منع الزواج من المحارم، وأبعد (دون وعي منه) شبح ظهور الأمراض الوراثية، التي تعمل على انقراض الجنس البشري، وقد أصبح تابو المحارم تقليداً مشت عليه كلّ الأديان اللاحقة.

الطوطمية مؤسسة اجتماعية ـ دينية غريبة عن شعورنا الحالي، جرى، منذ زمن بعيد، التخلي عنها، واستبدال أشكال أكثر حداثة بها، ولم تخلّف وراءها سوى آثار طفيفة في أديان، وأعراف، وعادات الشعوب الحضارية المعاصرة، وتحتّم عليها أن تلاقي تقلبات كبيرة، حتى لدى تلك الشعوب، التي لا تزال تتمسك بها حتى اليوم. أما التابوية، فإنها لا تزال تعيش فينا. إنّها -في رأيه- القوة المطلقة التي لا نملك إلا التسليم بها، والخضوع لسلطانها. فلئن استطاع التقدّم الحضاري للمجتمعات البشرية أن يحدّ من نفوذ الطوطمية، فإن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى التابو وسلطته. وباختصار، إنّ غرض فرويد من عمله هذا إثبات أنّ عقدة أوديب هي

مصدر التراكم الحضاري، الذي حقّقته الإنسانية، وسرّ تطوّر النوع البشري، مثلما هي شرط نموّ الفرد، وتبلور سمات شخصيته (عامود: 2001م: 265).

وعلى الرغم من تأكيدات فرويد أنّه اكتشف أصل الطوطمية، ولم يكتشف أصل الدين كلّه، لكنّنا نراه، بوعيٍ أو دون وعي، يمرّر اكتشافه هذا ليفسّر أصل اليهودية والمسيحية أيضاً. «فعلى الرغم من أنها متولدة عن ديانة الأب، أصبحت المسيحية ديانة الابن، ولم تتوانَ عن عزل الأب». وفي اعتقاد توحيدي، رأى فرويد انعكاس المشاعر الفردية للابن تجاه الأب. كلّ تأكيد لوجود الإله - الأب غير منفصل عن الأبعاد الأوديبية لديه: فالإله، الذي يعبده، ليس سوى التطور الممثلن للأب الذي يعتقد امتلاكه، أو الذي رغب فيه، متجاهلاً أنّ الأمر ليس سوى آثار رغبته الخاصة، حيث يقذف الإنسان خارج نفسه الرموز الأبوية للسلطة والقوة. فهو بوساطتها يبني صورة أب ممثلن ليتحول لاحقاً إلهاً. وبذلك يفكر الإنسان في الحد من العزلة لحياة مقطوعة عن جذورها؛ إذ الإله الأب تخيم سلطته حتى على الإنسان المذنب، ويستطيع حبه أن يغفر له، أو أن يبني مصالحة معه. إنّ ذنب الإنسان يتلاشى في ذلك الوهم الذي يحيا في ظلّه بفضل رغبته، وينتهي كلّ التحليل الفرويدي إلى تحديد الديني كـ: «عصاب وسواسي كوني للإنسانية» (مسلان: 2009م: 149).

انتقادات كثيرة وُجِّهَت إلى فرويد، وطريقته في التحليل النفسي، ومنها الغطرسة والشعور بالعظمة، حيث يقول تلميذه إريك فروم: «لقد حاولت أن أبيّن أنّ التحليل النفسي قد تطوّر كحركة شبه دينية، قامت على نظرية نفسية تمّ تطبيقها بطريقة علاجية. وهذا، في حد ذاته، أمر مشروع تماماً. أمّا الانتقادات، التي تعبر عنها هذه الصفحات، فهي موجهة إلى أخطاء وحدود الطريقة التي تطوّر بها التحليل النفسي. فأولاً، وقبل كلّ شيء، عانى التحليل من العلة نفسها، التي ادّعى علاجها: الكبت. فلم يقبل فرويد، ولا أتباعه، لا فيما بينهم، ولا تجاه الآخرين، أن يتجاوزوا الإنجازات العلمية والعلاجية. لقد كبتوا طموحهم في غزو العالم، بمثال يبشر بالخلاص، ولهذا السبب، وقعوا فريسة الهموم، وعدم الإخلاص، التي تنتج حتماً عن كبت مماثل. أمّا الخطأ الثاني للحركة، فكان طابعها التسلطي والتعصبي، الذي أعاق التطور المثمر لنظرية الإنسان، وأدى إلى بيروقراطية قاسية ورثت رفات فرويد، دون أن ترث إبداعه، أو جذرية مفهومه الأصلي» (فروم: 2002م: 108-109).

- الإنسان حيوان معتدٍ:

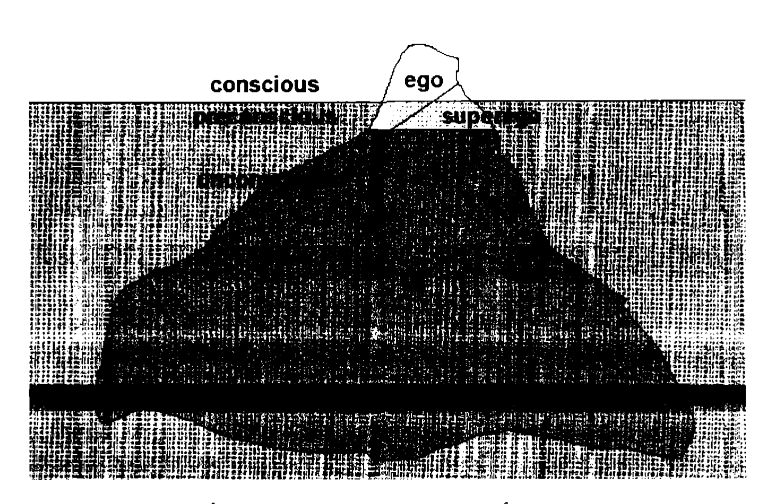
يرى فرويد أنّ الإنسان ليس حيواناً اجتماعياً؛ بل هو حيوان معتدٍ، ولا حدود لشراسته، وعدوانيته، ووحشيته، وكان يرى أنّ المجتمعات تتعرّض دائماً، بين فترة وأخرى، إلى انفلات العدوانية لهذا الإنسان ضدّ بني جنسه، وهو ما يؤدي إلى تدمير شعوب أخرى، أو تفكيك

مجتمعه هو، وربّما كان الاقتصاد، أو الظلم الاجتماعي، سبباً لنزعتها العدوانية، لكن فرويد يرى شيئاً آخر بعيداً، وهو الجنس.

يتحدث فرويد باسم الجوهر الأخلاقي للدين، وينتقد في الدين الجوانب الإلهية الفائقة على الطبيعة؛ لأنها تحول دون التحقيق الكامل لهذه الأهداف الأخلاقية. ويفسر التصورات الإلهية الفائقة على الطبيعة على أنها مراحل في التطوّر الإنساني كانت ضرورية ذات يوم، وباعثة على التقدم، ولكنّها لم تعد الآن ضرورية؛ بل هي، في الواقع، حائل دون مزيد من النمو. وعلى هذا فإنّ القول: إنّ فرويد (ضدّ) الدين، قول مضلّل، اللهم إلا إذا حدّدنا تحديداً قاطعاً (نوع) الدين، أو مظاهر الدين، التي يوجّه إليها نقده، والمظاهر التي يؤيّدها (فروم: 1977م: 23).

إنّ أعظم اكتشاف لفرويد كان في كشفه منطقة (اللاوعي)، حيث أضاف بعداً جديداً لحقيقة الإنسان لم يكن معروفاً، ولعلّ اكتشافه منطقة الـ: (هو)، أو (اللاوعي)، التي تجمع الغرائز الحيوانية والمكبوتات، هي تحديد دقيق لمكان عدوانيّة هذا الإنسان، الذي لن يتحرّر إلا بتحرّر، أو، على الأقل، بمعرفة المخزون الأسفل بهذا اللاوعي، والذي نرى أنه مصدر الجنس والدين معاً.

ولعل أخطر ما أصاب النظرية الفرويدية كان اقتصارها على الفرد، وإهمالها التفسير الاجتماعي، وهو ما أدى إلى نقصها.



الهو، وهي اللاوعي (id)، والأنا (ego)، وهي الوعي، والأنا العليا، وهي ما قبل الوعي (superego) عند فرويد.

- **الدين وهماً خطراً:**

يرى فرويد أنّ الدين قام على فكرة وهميّة، وهي ابتكار إله من خلال شعوره بغطرسة أبي القبيلة، ثم قتله، ثم التكفير عن الخطأ بتقديسه، وهكذا كبّل الإنسان البدائي البشرية القادمة بعده بهذا الوهم.

الحقيقة أنّ مصدر هذا الوهم هو اللذة، لكن اللذة أصبحت منسية، وبقي تراث الوهم يتراكم عبر الزمن في تقاليد، وأعراف، ومحارم، وتابوهات، ونصوص حتى صار حقيقة.. لكنّها حقيقة واقفة على وهم.

وفي هذه العملية، ينمّي الإنسان ما يُطلِق عليه «فرويد» اسم «الوهم»، وهذا الوهم تُؤخَذ مادّته من تجربته الفردية الخاصة، عندما كان طفلاً؛ إذ يتذكّر الإنسان، حين يواجه قوى خطرة لا سبيل إلى السيطرة عليها، أو فهمها، يتذكّر الإنسان، ويعود القهقرى إلى تجربة مرّ بها وهو طفل، حينما كان يشعر بأنّ أباه يحميه؛ أباه الذي يعتقد أنّه أوتي حكمة عالية، وقوةً، وهو يستطيع أن يكسب حبّ أبيه وحمايته بإطاعة أوامره، وتجنّب نواهيه. وهكذا، يكون الدين -في رأي فرويد- تكراراً لتجربة الطفل. ويتعامل الإنسان مع القوى المهدّدة له بالطريقة نفسها التي تعلم بها، وهو طفل، أن يتعامل مع شعوره بعدم الأمان، وذلك بالاعتماد على والد يُعجب به، ويخافه. ويقارن فرويد بين الدين وبين عصاب الانحصار (obsessional neurosis)، الذي نجده عند الأطفال. والدين -في رأيه- عصاب جماعي (Collective neurosis) تسبّبه ظروف مماثلة للظروف التي تحدث عصاب الطفولة (فروم: 1977م: 16).

نجد فرويد شيئاً فشيئاً، وبكلّ وضوح، يؤكّد أنّ الإيمان الديني عبارة عن وهم، عن هُوّام، وبذلك فإنّ كلّ اعتقاد وهم، ما دام مدفوعاً بتحقيق لذة. ولكن لا ينجز عن هذا أنّ المسألة الدينية أمر باطل؛ لأنّ الحقيقة النفسية تحتية لذلك النمط من الوهم؛ إذ إنّها واقعية، وهي بنفسها ليس لها أيّ حقيقة. وبذلك، إذا ما اعتمدت تلك الحقيقة النفسية على حقيقة ثابتة تاريخياً، فإنّنا نقيم الحجة، إلى جانب النظرية الفرويدية بشأن الدين، بأنّها مؤكّدة في الوقائع. ففرويد على صواب؛ إذ يؤكّد غياب المصداقية الدينية، فعبر أكثر من ربع قرن، شغف خلاله بالتراث اليهودي المسيحي، نجده يواصل معاينته أملاً في إثبات أنّ الدين اليهودي قد عرف المرحلة المشروحة في (**الطوطم والحرام**)، من مقت الأبناء لأبيهم الذي دفعهم إلى قتله، وأنّ هذه الواقعة تشكّل الحجة الدامغة بأنّ قتل الأب منبع تمجيد فكرة الرب. فيهوه لا يزيد على كونه تصعيداً لإحساس عام بالذنب. ذلك هو مخطط ومحتوى (**موسى والتوحيد**) الكتاب الذي تفكر فيه جيداً، والذي يحوز مكانة عزيزة لديه، ويُعَدُّ حصيلة لمشوار أبحاثه (مسلان: 2009م: 145-146).

صحيح أنّ قتل الأب منبع فكرة تمجيد الرب، لكن هذا القتل أصبح، اليوم، يحمل صفة أخرى، على الرغم من أنه يغذّي فكرة الوهم القديمة، من الاحترام، ولكن كيف وهو قد مات، فيبتكرون ترميزاً له (في الغالب يكون حيواناً)، ويرفعون هذا الحيوان أباً لهم يشعرون بأنهم ينحدرون منه. أما هو، فأصبح مقدساً بعيداً، وهذا هو ما يسمى نشوء الطوطمية (نشوء الطوطم الذي هو الحيوان الرمزي للأب).

وعلى الرغم من كل ما شاب نظرية فرويد من ثغرات لابدّ من القول إنّه «الأول الذي وعى أنّ كلّ علاقة للإنسان مع الإلهي تمرّ حتماً عبر وساطة الأب، وأنّ الإنسان -وإن كان في هذا المجال لا يجني شيئاً من وراء نفي رغبته- من واجبه كشفها، ومعرفتها، لأجل تحمّل ازدواجية علاقاته، ودوافعه، وأولويات دفاعه، من أجل إدراك أفضل لها. لقد كتب فرويد: (إذا كنّا مهيئين للتخلّص من جانب مهم من رغباتنا الطفلية، فإنّنا نستطيع تحمّل أنّ بعض ما نرجوه بمثابة الأوهام). يبدو فرويد بمثابة (المفكر التراجيدي)، فهو يضع الإنسان أمام خيار الوحدة المقبولة بالتنازل عن رغباته للهروب خارج (الوهم) الديني في التحليل. إنّها مجدداً الرسالة المتشائمة» (مسلان: 2009م: 150- 151).

ويذهب فرويد إلى أبعد من البرهنة على أنّ الدين (وهم)، فيقول: إنّ الدين (خطر)؛ لأنه يميل إلى تقديس مؤسسات إنسانية سيئة تحالف معها على مرّ التاريخ، وفضلاً عن ذلك، فإنّ ما يقوم به الدين من تعليم الناس الاعتقاد في وهن، وتحريم التفكير النقدي يجعله مسؤولاً عمّا أصاب العقل من إملاق. وجّه هذا الاتهام ضدّ الكنيسة مفكّرو عصر الاستنارة، شأنه في ذلك شأن الاتهام الأول. بيد أنّ هذا الاتهام الثاني، عندما يرد في سياق التفكير الفرويدي، أقوى ممّا كان في القرن الثامن عشر؛ إذ يستطيع فرويد أن يبين، في عمله التحليلي، أنّ كبت التفكير النقدي، في نقطة معينة، يؤدّي إلى إفقار قدرة الشخص النقدية في مجالات أخرى من الفكر، ومن ثمّ يعوق قوّة العقل. والاعتراض الثالث، الذي يعترض به فرويد على الدين هو أنّه يضع (الأخلاقية) على أسس مهزوزة أشدّ الاهتزاز. فإذا كانت صحّة المعايير الأخلاقية تستند إلى كونها أوامر الله، فإنّ مستقبل الأخلاق ينهض، أو يتداعى، مع الاعتقاد في الله. ولما كان فرويد يفترض أنّ الاعتقاد الديني في سبيله إلى الانحلال، فإنّه مرغم على افتراض أنّ الارتباط المستمر بين الدين والأخلاق سوف يؤدي إلى تحطيم قيمنا الأخلاقية (فروم: 1977م: 17).

ويرى فروم أنّ التشدّد، والتعصب، والجمود، الذي أتت به الفرويدية في تفسيراتها، يشابه ما أتت به الماركسية، حيث يقارب بين «النظرة الفرويدية الأرثوذكسية وبين النظرية الماركسية الأرثوذكسية: فقد أبصر الفرويديون اللاوعي الفردي، وعموا عن اللاوعي الاجتماعي؛ بينما أدرك الماركسيون الأرثوذكس أثر العوامل اللاواعية للسلوك الاجتماعي، لكنّهم تميزوا بعماهم

في تقدير الدافع الفردي. وقد أدّى ذلك إلى تدهور في النظرية والتطبيق الماركسيين، كما أدّى ذلك، تماماً، في الظاهرة المعاكسة إلى تدهور في النظرية، وطريقة العلاج في التحليل النفسي. ولا يجب أن يدهش ذلك أحداً؛ لأننا، حين ندرس المجتمع أو الأفراد، فنحن دائماً أمام كائنات إنسانية، وهذا يعني أنّنا أمام دوافع لا واعية، أننا لا نستطيع أن نعزل الإنسان فرداً عن الإنسان عضواً في المجتمع، وإذا ما فعلنا ذلك فإنّنا لن نفهم هذا ولا ذاك» (فروم: 2002م: 110).

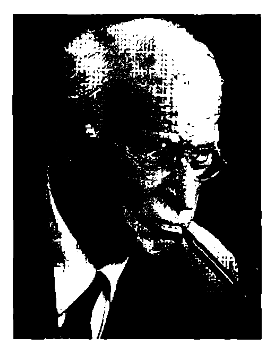
❖ **كتبه:**

- دراسات في الهستيريا (مع جوزيف بروير): (1895م).
- علم نفس الحياة اليومية: (1901م).
- النكات وعلاقتها باللاوعي: (1905م).
- الوهم والحلم في كرافيدا ينسن: (1907م).
- موسى والتوحيد: (1939م).
- النظرية العامة للأمراض العصابية.
- علم النفس الجمعي وتحليل الأنا.
- علم ما وراء النفسي.
- التحليل النفسي والفن.
- عن النرجسية: (1914م).
- الأعمال الكاملة لأعمال سيغموند فرويد: مترجمة من الألمانية، بإشراف جيمس ستارجي، 22 جزءاً.
- الهذيان والأحلام في الفن: (1907م). ترجمه جورج طرابيشي، (1978م).
- حياتي والتحليل النفسي: (جُمع لاحقاً). ترجمه مصطفى زيور، وعبد المنعم الملاوحي، ونُشر في دار المعارف.
- محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي: (1932م). ترجمها عزت راجح، ونشرتها مكتبة مصر، القاهرة.
- تفسير الأحلام: (1899م). ترجمه نظمي لوقا ملخّصاً، وقد نشر ضمن منشورات كتاب الهلال عام (1992م). وترجمه، كاملاً، د. مصطفى صفوان، ونشرته دار المعارف، (1994م)، وجورج طرابيشي (1982م)، دار الطليعة (الحلم وتأويله).
- التحليل النفسي للعصاب الوسواسي (رجل الجرذان): (1909م). ترجمة جورج طرابيشي، (1987م).
- التحليل النفسي للهستيريا (حالة دورا): (1905م). ترجمة جورج طرابيشي، (1981م).

- ثلاث مقالات عن نظرية الجنس: (1905م). ترجمه جورج طرابيشي إلى العربية بعنوان: (الحياة الجنسية)، وصدر عن دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (1982م).
- الطوطم والتابو: (1913م). ترجمه إلى العربية بو علي ياسين، وصدر عن دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، (1983م).
- علم نفس الجماهير وتحليل الأنا: (1921م). ترجمه جورج طرابيشي، (2006م).
- مدخل إلى التحليل النفسي: (1917م)، ترجمه جورج طرابيشي، (1980م).
- إبليس والتحليل النفسي: (1923م). ترجمه إلى العربية جورج طرابيشي، دار الطليعة، (1980م).
- ما فوق مبدأ اللذة: (1920م). ترجمه د. إسحاق رمزي، ونشرته دار المعارف، ط5، (1994م).
- الكف والعرض والقلق: (1926م). ترجمه الدكتور محمد عثمان نجاتي، ونشرته دار الشروق، القاهرة، (1989م).
- الأنا والهو: (1923م). ترجمه إلى العربية الدكتور محمد عثمان نجاتي، سلسلة مكتبة التحليل النفسي والعلاج النفسي، دار الشروق، القاهرة، (1954م).
- مسائل في مزاولة التحليل النفسي: (1926م). ترجمه جورج طرابيشي، وصدر عن دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
- مستقبل وهم: (1927م). ترجمه إلى العربية جورج طرابيشي، وصدر عن دار الطليعة، بيروت (1974م).
- الحضارة وسخطها (قلق في الحضارة): (1930م). ترجمه جورج طرابيشي، (1977م).
- أفكار لأزمنة الحرب والموت: (1939م). ترجمه جورج طرابيشي، (1977م).
- الحب والحرب والحضارة والموت: (1939م). ترجمه د. عبد المنعم الحفني، ونشرته دار الرشيد، القاهرة، (1992م).
- الموجز في التحليل النفسي: (1940م). ترجمه سامي محمود علي، وعبد السلام القفاش، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.

• كارل غوستاف يونغ (1875-1961م):

عالم نفس سويسريّ، وأحد مؤسسي علم النفس التحليلي الكبار. له موقف إيجابيّ عميق من الدين، فهو ضدّ فرويد، تماماً، في موقفه هذا. وُلِدَ في بلدة كسويل في إقليم تورغو في سويسرا. نشأ بميول مبكرة إلى العزلة واللعب (كان يلعب مع نفسه)، والاهتمام بالجيولوجيا، وعلم الحيوان، والحفريات، والحضارات، والأديان، كان جدّه طبيباً جراحاً ألمانياً. أما والده، فقد


Carl Gustav Jung

كان رجل دين. أما هو، فقد درس الطب، وتخرج في مدينة بازل عام (1900م) طبيباً مساعداً في مستشفى الأمراض العقلية العائد إلى جامعة زيورخ، وبقي فيه تسع سنوات.

حصل، في عام (1902م)، على زمالة دراسية قصيرة، فسافر إلى باريس لدراسة علم النفس المرضي النظري بإشراف بيير جانيه، وحين عاد تابع البحث بإشراف بيير جانيه ثمّ أصبح معاوناً له، وبرز اسمه في حقل (اختبارات التداعي)، واكتسب شهرة واسعة، وحاضر كثيراً خارج سويسرا، ومنحته جامعة كلارك في ماساشوستس في أمريكا، عام (1905م)، درجة الدكتوراه الفخرية، وأصبح أستاذ الطب النفسي في جامعة زيورخ.

أثبت، خلال هذه الفترة، عملياً، ما كان فرويد يدوّنه نظريّاً، حتى قابله عام (1907م)، وكانت بينهما صداقة عميقة استمرت لأربع سنوات فقط، وأصدرا مجلة حولية للطب النفسي، ومعهما بويلر.

عام (1909م)، تخلى عن منصبه في عيادة الطب النفسي، ليكرس نفسه لعمله طبيباً ومعالجاً نفسياً، وباحثاً علمياً ومؤلفاً. وانتُخِبَ، عام (1911م)، أوّل رئيس لجمعية التحليل النفسي الدولية، التي أنشأها هو بنفسه، وفي عام (1912م)، نشر كتابه حول (رمزية الليبيدو)، الذي وجّه فيه انتقاداته لبعض نظريات وأفكار فرويد ما سبب له خصاماً معه، وأصبح فرويد يتحدّث عن يونغ كمجنون.

وكان يونغ في سنّ الثامنة والثلاثين قد عانى من تجربة مريرة في محاولته استقصاء مكنون اللاوعي، فكان يسمع أصواتاً، ويرى صوراً جعلته يشكّ في أنه مصاب بانفصام في الشخصية، وكان يكتب ما يراه، وما يسمعه في كتاب له غلاف أحمر، أسماه فيما بعد (الكتاب الأحمر)، وقد امتدت عزلته، منذ هذا الوقت، وعدّها، من جانبه، أثمن وأخصب فترات حياته في الكتابة.

انفصل عن مدرسة التحليل النفسي، وركز اهتمامه على (طبيعة وفينومينولوجيا اللاوعي). وكان ذلك له علاقة بهجوم فرويد عليه، واتهامه بالجنون، حيث بدأ يفقد أصدقاءه، ويشعر بالخوف، كونه ينحدر نحو الجنون مثل والدته، فانصرف كليّاً للبحث العلمي، كي يثبت قدرته العقلية الفائقة، وشهدت هذه الفترة اهتماماً علمياً واسعاً من قبله بـ: (مفهوم اللاوعي وسايكولوجيته)، والأنماط السايكولوجية، وعلاقة الوعي باللاوعي. واتّجه نحو دراسة علم نفس الشعوب البدائية، ثمّ أمضى زمناً في إفريقية الشمالية، ثم زار الشعوب الهندية في أمريكا. وهكذا، نشأ اهتمامه (بعلم النفس الديني)، وأصبح أحد أعلامه، وعمل مع علماء من مختلف

أنحاء العالم، وأسفر عمله هذا عن كتب مهمّة في هذا المجال، وفي علم الأساطير، وفي النماذج البدئية، وفي الغنوصية الصينية (سر الزهرة الذهبية)، الذي هو نصّ طاوي قديم مع تحليل له.

منحته الجمعية الألمانية لعلم العلاج النفسي رئاستها الفخرية، عام (1930م)، وبعدها بعامين كرّمته بلاده، فتسلّم جائزة مدينة زيورخ للآداب. وفي عام (1933م)، عينته الجمعية الطبية العامة الدولية لعلم العلاج النفسي رئيساً لها.

وفي عام (1936م)، منحته جامعة هارفرد شهادتها، وفي عام (1938م)، منحته جامعة أكسفورد درجة دكتوراه شرف في العلوم. وفي عام (1943م)، عُيِّنَ عضوَ شرف في الأكاديمية السويسرية للعلوم الطبية، وبعدها بعام رصدت له جامعة بازل كرسياً خاصاً به لتدريس علم النفس، ثمّ منحته جامعة جنيف عام (1945م)، درجة دكتوراه شرف، وأخيراً حصل عام (1955م) على الدكتوراه الفخرية من قبل معهد البوليتكنيك الفدرالي في زيورخ.

كان يونغ قد تزوّج، في عام (1903م)، من إيما روزنباخ، التي ظلّت معاونته وشريكته الوفية، حتى توفيت عام (1955م)، وولدت له أربعة أبناء تزوّجوا، وأنجبوا له أحفاداً.

وفي نهاية حياته، أصبحت السيدة أنيلا جافه مساعدته الوفية، ودونت سيرته، واهتمت ببحوثه.

تُرجِمَت أعماله إلى الكثير من اللغات، وأصبحت علامة فارقة في علم النفس، والعلوم المجاورة الأخرى، كعلم النفس الديني، والميثولوجيا، وعلم الرموز.

توفي يونغ عن عمر (86) عاماً، بعد معاناته مع المرض.

❖ فكره:

لا يمكن الإلمام بفكره الشاسع الأبعاد، ولذلك سنركّز، في نقاطٍ موجزة، على مساهمته في علم نفس الأديان، وما يتعلّق بالأديان.

- الدين ضرورةً لازمة للإنسان:

على العكس من فرويد تماماً، يرى يونغ أنّ الدين ضرورة لازمة للإنسان، وأنّه تكوين لا يمكن إزالته منه، ولعلّ أهم فكرة عند يونغ -في رأيه- أنّ العقل البشري متديّنٌ بطبعهِ.

يعتقد يونغ أنّ الإيمان الديني نعمة إلهية. ولا يستطيع أحد، حتى المعالج النفسي ذاته، أن يلزمك به. يقول يونغ: «الدين طريق» مكشوف للخلاص. وتُعدّ آراؤه حاصل معرفة واعية سابقة تعبّر عن ذاتها دائماً، وفي كلّ مكان، في رموز. وحتى لو كان العقل غير قادر على فهمها، لكنّها

تظل قائمة؛ لأنّ لاوعينا يعترف بأنّها الدلائل، أو الممثلات لوقائع نفسية كونية. ولهذا السبب، يكون الإيمان كافياً إن وجد هذا الإيمان.

ومع ذلك، يأخذنا كلّ توسيع وتكثيف للوعي العقلاني بعيداً عن مصادر الرموز، ويمنعنا، بسطوته، عن فهمها... تلك هي الحالة السائدة في أيّامنا هذه. فالمرء غير قادر على إعادة عقارب الساعة إلى الوراء، ويلزم نفسه بالتصديق بأنّ «ما يعرفه ليس حقيقة، ولكنّه يستطيع أن يعير انتباهه، ولو قليلاً، إلى ما تعنيه الرموز حقاً. وبهذه الطريقة، لا نحفظ كنوز حضارتنا التي لا تُضاهى؛ بل علينا أن نمتلك القدرة للوصول إلى الحقائق القديمة، التي تجاوزت مدى رؤيتنا وفهمنا (العقلاني) بسبب غرابة رمزيتها... إنّ إنسان العصر الحديث يفتقر إلى الفهم الذي يمدّه بالقدرة على الإيمان» (جاكوبي: 1983م: 208-209).

يرى يونغ أنّ الدين متأصّل في الحياة الإنسانية، ولا يصحّ أن يُختزل إلى مركب أبويّ يجب حلّهُ لكي يستردّ المرء عافيته النفسية، ولا إلى عوامل متعلقة بتطوّر العلاقات الاقتصادية، والوعي الاجتماعي، غير أنّ الأمر لا يقتصر على ذلك فحسب. إنّ همّ الباحثين في فينومينولوجيا الدين ينحصر، أساساً، في توصيف الصور، والرموز، والأساطير، والتأويل (Hermeneutics)، ومعنى الخبرة الدينية.

ونظرية يونغ النفسانية في رموز الأحلام النموذجية البدئية تيسّر للباحث مهمّة شدّ خيال القراء والمستمعين، آنياً ومباشرةً، إلى الرموز في النصوص الدينية والأدبية، وبما أنّ النماذج البدئية تعبّر عن نفسها بنوع من لغة الرموز العامة، فإنّ تحليل النصوص يجب أن يتيسّر دون أن يؤخذ بالضرورة السياق التاريخي والاجتماعي، الذي أبدعت فيه، بعين الاعتبار[1].

كان يونغ يرى أنّ الدين يُشبع حاجة اللاشعور الجمعي، التي تحتاج إلى ما يشبعها، فمثلما هي بحاجةٍ إلى أن تطلق مكوّناتها من الرموز، والأساطير، والنماذج البدئية، من خلال الأحلام، فهي بحاجة إلى الدين لكي يطلق، أو يركّب مكوناتها، ويجعلها تتماثل، وتُعاد صياغتها، وهو ما يؤمن لها الحركة والتوازن.

كان يونغ يرى أنّ المؤمن أكثر استقراراً من الناحية النفسية من غير المؤمن، وأن على المعالج النفسي استعمال الدين واحداً من أدوات علاجه، ولا سيما المكونات العميقة للدين، والموجودة في التصوّف، والهرمسية، والغنوصية.

هكذا، تُعَدُّ سيكولوجيا يونغ، ومسعاه لفتح أبواب العمليات الأبدية للتحوّل النفسي أمام الإنسان الغربي، مجرّد خطوة في العملية التطوّرية لوعي إنساني أسمى، في حد ذاته، على طريق

(1) فيبرينوس، دمتري، نداء الأعماق - مدخل إلى علم النفس المركب، موقع معابر، تاريخ الاقتباس: 20/ 11/ 2012: www.maaber.com

يتّجه به إلى أهداف مجهولة... ولا يُعَدُّ ما نقوله، بحرفيّته، ميتافيزيائياً. إنّه، بالدرجة الأولى، ولهذا الحدّ (علم نفس)، وللحد ذاته، يخضع للاختبار، ويتوضح بالفهم، وهو واقعي، وهو حقيقة نستطيع أن نقوم بعمل في نطاقها.. حقيقة تتضمّن إمكانات... وتكون، من ثَمَّ، مفعمة بالحياة.

وإن كان يونغ يُرضي ذاته بالتجربة النفسية، ويستغني عن الاعتبارات الميتافيزيائية، فإنّ موقفه هذا لا يشير إلى أيّ نزوع إلى الشك بالدين، أو بالوجود الإلهي. يقول يونغ: «يجب أن نتجنّب كلّ تصريح يتصل بما يقع وراء المعرفة البشرية، وذلك لأنّ مثل هذا التصريح هو، على نحو لا متغير، افتراض مثير للضحك من جانب العقل الانساني، الذي لا يعي حدوده. وعندما نذكر الله، أو الطاو، محركاً للروح أو شرطاً لوجودها، يكون حديثنا متّصلاً بما يمكن معرفته فحسب، وليس باللامعروف؛ لذا، لا نستطيع أن نعرّف اللامعروف بما هو معروف» (جاكوبي: 1983م: 206-207).

- أزمة منتصف العمر والدين: جدل الذكورة والأنوثة في الفرد:

يرى يونغ أنّ الرجل يحمل، في داخله، «أركيتايب» الأنوثة، الذي يسميه (أنيما)، ويرى أنّ المرأة تحمل، في داخلها، «أركيتايب» الذكورة، الذي يسمّيه (أنيموس)، ويبقى هذان قابعين في داخل الإنسان، وربما يكونان مصدر التوازن والإبداع فيهما.

الرجل يحاول كبت الأنيما (الظل) في داخله، في نصف حياته الأول، وكذلك المرأة مع الأنيموس (الظل)، لكن الإنسان، عند منتصف العمر (بعمر يقترب من 35-45 سنة)، يتغير، فالرجل يُظهر ميلاً أنثوياً من خلال سلوكه، ورغباته، وشكله، بينما المرأة تظهر ميلاً ذكورياً. ويتوجب عليهما إظهار نوع من المرونة في تقبل هذا الأمر من أجل تحقيق ما يسميه يونغ التفرّد، أو التفردن (Individualization)، ويعرّف يونغ التفردن بأنّهُ «الشمولية النفسية للكائن البشري، فبينما لايكون الأنا إلا واعياً، والظل لا وعياً، تشتمل الذات على الوعي واللاوعي في آنٍ واحد؛ لذلك على الكائن البشري أن ينشرح ثانيةً من الأنا إلى الذات. وهذا يتمّ بالتحوّل في مجال الوعي، وبإدماج قسم كبير من اللاوعي»[1].

أمّا مفهوم التفرد (Individuation)، فيعني، عند يونغ، التغيرات الرمزية لـ: «الأركيتايبات» عن الفرد، والتي تجعل منه كائناً فريداً، وتفصلهُ عن مسار الجماعة التي ينتمي إليها. «ويحتلّ التفرّد مكان القلب بين المبادئ والأفكار اليونغية؛ لأن عملية التشكّل والانفصال تُعَدُّ -كما يقول

(1) الأب سامي حلاق اليسوعي، أزمة منتصف الحياة بحسب عالم النفس كارل غوستاف يونغ، تاريخ الاقتباس 20/ 11/ 2012، موقع القديس يوسف: .www.stjosephcenteriraq.com

يونغ نفسه- بداية تطور النفس البشرية ونهايته. وهذا القول يحمل دلالة إضافية على سِعَةِ (نفوذ) التفرد، والمشكلات التي ترتبط دراستها به، وهي كثيرة ومتنوعة تتجاوز ما يتّصل منها بالنموّ الفردي إلى تطوّر البشرية، والقيم الحضارية، وموقع الإنسان المعاصر من ذلك. ولقد توصل يونغ، باستخدامه مفهومه الخاص عن التفرد، إلى رسم لوحة رمادية لإنسان حضارة القرن العشرين. حيث وجد أنّ من النتائج السلبيّة للتطوّر الثقافي الذي عرفه العالم (الغربي على وجه التحديد) اختلال التوازن والاضطرابات النفسية، التي تعاني منها الشخصية. ويُرجِع يونغ ذلك إلى اضمحلال دور الصور الرمزية للقيم، التي يحملها الإنسان، وخوائه الروحي مقابل الإشباع المادي، الذي يتّسم به العصر الحالي. ويرى يونغ أنّ خلاص الإنسان المعاصر من «أزمة البحث عن النفس»، يكمن في العودة إلى القيم الروحية الحقة، التي تُكسِب حياة الفرد معنى وأهمية، وأن تحقيق هذا الهدف يمرّ عبر التفرد (العامود: 2002م: 300).

يقترح يونغ طرائق عديدة للتعامل مع قوى الظلّ هذه: عدم كبتها، وعدم تصنع الانشغال عنها، أو عدم الاهتمام بها، وينصح بمحاورتها؛ لأنّ هذا الحوار نافذة للحوار مع اللاشعور فيه، وهي فرصة نادرة لا تتحقّق دائماً، وتحقيق سبل حوار وتفاهم مع اللاشعور، ومع هذه «الأركيتايب» يحقّق للإنسان حلاً معيناً. ومن الطرق الأخرى، فسح المجال لظهورها متلبّسة الفنون، والأدب، والرياضة، وغيرها... لأنّنا نحمل مثل هذه الاستعدادات دون أن ندري.

لكنّ يونغ يرى أنّ الدين أفضل وسيلة لتقديم الحماية للإنسان في هذا المجال، فهو يحقق إشباعاً وتوازناً وتحويلاً؛ فالرجل يحوّل، من خلال الدين، إحساسه الأنثوي الخفيّ إلى ينبوعٍ يجعله يشعر بأنه مثل أمٍّ كبرى حانية تقدّم له العون.

«الدين يقدّم للإنسان الحماية التي يجدها عند أمه، لكنه يحرّره، في الآن نفسه، من الروابط الطفولية بالأم، فبحسب يونغ، إذا ظلّ الإنسان متعلّقاً بأمه فإنّه يواجه عواطفه دون دفاع، ويعرّض صحته النفسية للخطر، فالارتباط بالأم يكون غالباً ارتباطاً لا واعياً، ويظهر من خلال إظهار الأنوثة على امرأة تقوم بالدور الأمومي. وفي منتصف الحياة، حين يظهر اللاوعي في الشخص بطريقة مبلبلةٍ، يفتش الرجل عن ملجأ وحماية. ويقوده الخوف من المجهول، الذي يسببه اللاوعي، إلى السعي وراء حماية أنثوية، فيمنح هذا الخوف المرأة سلطاناً غير مشروع عليه؛ لأنها تجربةٌ تتعرّض لها غريزة الامتلاك لديه. حينها، يرى يونغ أنّ الدين دواءٌ فعّال، يستطيع الرجل فيه أن يختبر خصوبة الأنوثة، ويحميه الدين من الإعجاب الذي يتولّد من إسقاط الأنوثة على نساءٍ حقيقيات. وفي الآن نفسه، يسمح له الدين باختبار جميع قوى الأنوثة الخلّاقة والخصبة الضرورية لحيويّته؛ لأنّ الرجل المحروم من الأنوثة يفقد حيويّته، وقدرته على التكيّف، وإنسانيته، فيُظهر حينها، عادةً، صلابةً مبكرة، إن لم نقل تحجّراً، جموداً، تحيّزاً، تعصباً،

عناداً غبياً، مماحكات حول المبادئ، أو على العكس، خضوعاً وتعباً وتسيّباً وعدم مسؤولية، وفي آخر الأمر (ارتخاءً وفتوراً) طفولياً مع ميلٍ إلى الكحول»[1].

ولكنّ يونغ يقترح قسراً على الرجل هذا الطريق، بعد منتصف عمره، فليس كلّ الرجال يجدون في الدين حلاً لأزمة منتصف العمر، هناك من يتوغّل في بحثه عن الأنيما، التي في داخله في الحياة نفسها، ويفرغ ضغطها عليه في المرأة الأم.

«المرأة، من جانبها، يجب أن تجعل من جسر الذكورية فيها طريقاً إلى اللاوعي، حيث تجد هناك قوىً خصبةً وخلّاقةً ضرورية لصيرورتها. وسيكون الدين سبباً في التخلّص من سلوك أمومي متطرّف فيها، ويجعلها تتحمّل العمل والمسؤولية، وتغتني أنوثتها بعنصر فعّال وجديد يجب التعامل معه بمرونة. ينال اندماج الأنوثة والذكوريّة سنداً من الجماعة. فهي تقدّم ميناءً تركن النفس إليه، وأيضاً تطلّباً وإعادة بنيان. فمَن ينقطع عن الجماعة ينقطع عن نهر الحياة. ويرى يونغ أنّ الدافع إلى الانقطاع هو الرغبة في إخفاء الحساسيّة والتفاهة. ومن ثَمَّ، فإنّ الوحدة والعزلة لا تنتُجان عن نقصٍ في القدرة على الاتصال؛ بل عن نقصٍ في التواضع. فمن يشعر بالكبرياء، يعجز عن الانفتاح على مَن حوله، ويعزل نفسه. أمّا المتواضع، فلا يبقى وحده أبداً. والرجل أو المرأة، الّذي يسمح لقوى الذكوريّة والأنوثة بأن تثير لديه التساؤل حول نفسه باستمرار، وبإشادة الشخصيّة، الّتي كوّنها حاجزاً أمام الخارج، وبمواجهة التضادّات لديه بصدق، وبسبر مستمر لخلفيّات أفكاره وآراءه، ويكون متواضعاً بقدرٍ كافٍ كي ينفتح على الآخرين، هذا الرجل أو هذه المرأة يجد في الجماعة عوناً فعّالاً كي يدمج في نفسه الذكوريّة والأنوثة؛ ليصل إلى توازنه الروحيّ»[2].

الوظيفة الثانية للدين في منتصف العمر هي أنّ الإنسان، عندما يحلّ منتصف العمر، يشعر بأنّ بنيانه النفسي انحدر إلى الأسفل باتجاه الموت، وبذلك يصبح للحياة معنى في حالة واحدة فحسب، وهي أن يشعر الإنسان بوجود حياة بعد الموت، شرط ألّا يأخذ هذا الشعور منحىً تعصبياً (دوغما)، ويصبح سلساً باتجاه فكرة خلود الروح وبقائها في العالم الآخر.

ويرى يونغ أنّ الحياة بعد الموت ليست مسألة إيمان؛ بل هي حقيقة نفسيّة. فالتفكير يجد أنّها متوافقة مع العقل، فيبقى في صحّة جيّدة، وينظّم نفسه على أساسها. على الكائن البشريّ أن يتعوّد، في منتصف حياته، على موته. عليه أن يقبل، بكامل وعيه، انعطاف منحنى حياته الجسديّة، ليسمح لمساره النفسيّ بأن يتابع ارتقاءه نحو التفرّد.

يقول يونغ: «ابتداءً من منتصف الحياة، لا يبقى حيّاً إلا من يريد أن يموت مع الحياة». فالخوف من الموت، بالنسبة إلى يونغ، يرتبط بالخوف من العيش. «فكما أنّ هناك عدداً كبيراً من

(1) المرجع نفسه.
(2) المرجع نفسه.

الشباب يرتعدون في داخلهم من الحياة، مع أنّهم يرغبونها بشدّة، ربّما هناك عدد أكبر من الأشخاص الّذين يشيخون، والّذين لديهم الخوف نفسه من الموت. أجل، فقد اختبرت أنّ هؤلاء الشباب الّذين يخشون الحياة، يتألّمون لاحقاً ألماً مماثلاً من الموت. فحين يكونون شباباً، نقول إنّهم ينمّون مقاومات طفوليّة ضد متطلّبات الحياة الاعتياديّة. وحين يشيخون، علينا، في آخر الأمر، أن نقول الشيء نفسه: إنّهم يخافون من أحد المتطلّبات الطبيعيّة للحياة. فالقناعة بأنّ الموت مجرّد نهاية لمسار راسخة جدّاً، ولا نفكّر حتّى في أن نتصوّر أنّه هدف وإتمام، بينما نفعل هذا، دون صعوبة، مع أهداف الحياة الشبابيّة الّتي تنشرح، ونواياها»[1].

وينتقد يونغ أولئك الذين يريدون أن يبقوا شباباً بعد منتصف العمر، وربما إلى الأبد، بدلاً من أن يستعدّوا للشيخوخة، ويهيّئوا المسرح النفسي لها. وهذا -في نظر يونغ- «إبدال الاستنارة ببديل تافه وهو الذات»، بينما منتصف الحياة الثاني يتطلّب الاستنارة لا الذات.

«حين يصل الناس إلى منتصف العمر في أيّامنا، لا يكونون مُهيئين لما ينتظرهم، أثناء النصف الثاني من العمر. والسبب -بحسب يونغ- أنّ لدينا مدارس للشباب، لا للأربعينيّين، من أجل تحضيرهم لامتحانات المنتصف الثاني هذا. وقد كان الدين، على الدوام، هذه المدرسة الثانية؛ فهو يحضّر الناس على فهم سرّ المنتصف الثاني للحياة. واليوم، أيضاً، لا يستطيع يونغ أن يقترح على إنسان هذا العمر مدرسةً أخرى غير الأديان. إنّها تساعده على قبول الموت؛ لأنّها تقوده إلى خارج حقل الصراع من أجل الوجود، وتجعله في مضمارٍ يصبح فيه الإنسان حقاً إنساناً. بحسب يونغ، لا يستطيع الإنسان أن يجعل الذات تنشرح إلّا بعد أن يختبر الألوهة فيه. ويرى يونغ أنّ قول القدّيس بولس: (لستُ بعد أنا الّذي يحيا وإنّما المسيح يحيا فيَّ)، يعبّر عن خبرة إنسانٍ وجد الطريق إلى ذاته. هذا يعني، بالنسبة إلى الأربعينيّ، أن يخرج من ضيق أفق الأنا، وأن يستسلم لله. فمَن يرفض هذا الاستسلام لن يجد أبداً الطريق إلى كماله، ومن ثَمَّ، لن يبلغ صحّته النفسيّة»[2].

وبذلك، يحدد يونغ طبيعة الأمة الإنسانية، ويحدد وقتها، ويسبر غورها، ويرى أن المشكلة الروحية هي مشكلة سايكولوجية دينية، ويسعى لجعل علم النفس التحليلي توءماً للدين، حيث يكون الدين مريضاً، يقوم التحليل النفسي بشفائه.

فالمشكلة الحقيقية لكثير من الناس، في هذه المرحلة العمريّة، مشكلة دينيّة وروحيّة. يقول يونغ: من بين جميع مرضايَ، الّذين تخطّوا منتصف الحياة؛ أي: تخطّوا الخامسة والثلاثين، ما من واحد لا تكمن مشكلته الأساسيّة في موقفه الدينيّ. أجل. كلّ واحد يتألّم في آخر الأمر؛

(1) المرجع نفسه.
(2) المرجع نفسه.

لأنّه فقد ما أعطته الديانات الحيّة على الدوام للمؤمنين بها، ولم يشفَ أحد حقّاً طالما أنّه لم يستعد موقفه الدينيّ، وهذا لا يرتبط، بطبيعة الحال، بديانةٍ معيّنة، أو بالانتماء إلى كنيسةٍ من الكنائس.

ويقترح يونغ، من أجل اللقاء مع صورة الله، وهو لقاء ضروريّ للصحّة النفسيّة، أن يستعمل الإنسان طرائق وأساليب الكتّاب الروحيّين نفسها. ويتكلّم يونغ على التضحية، الّتي يجعل الإنسان نفسه فيها بين يديّ الله، والّتي يضحّي فيها بجزءٍ من الأنا كي يربح ذاته. فالانكفاء على الذات، الّذي يعدّه يونغ ضرورياً في منتصف الحياة، يكتمل بالتأمّل والزهد. والخلوة والصوم الإراديّ هما: «وسيلتان معروفتان، منذ زمنٍ طويل، في سندهما للتأمّل، الّذي عليه أن يفتح الطريق إلى اللاوعي. إنّ الدخول إلى اللاوعي هذا، والغوص في الذات، يعني، بالنسبة إلى الإنسان، تجدّداً وولادة روحيّة جديدة»[1].

وبدلاً من أن يكون اللاوعي (اللاشعور) مخزون الشرور، والكبت، والكوابيس، يتحول، بفعل ولوجنا إليه، ونحن على سفينة دينية، إلى كنز حقيقي لثراء الشخصية وإغنائها في ما بعد منتصف العمر بشكل خاص؛ لأن هذا اللاوعي هو الذي يدعونا إليه لفتح كنوزه، ومناجمه، والتمتع والسعادة به.

فالكنز، الذي يتكلّم المسيح عليه، مخفيّ في اللاوعي، والرموز والوسائط الدينيّة تستطيع وحدها أن تجعل الإنسان قادراً على إخراجه. وكما أنّ المسيح نزل إلى الجحيم بعد موته، هكذا على الإنسان أن يعبُر ليل اللاوعي، ويخضع للنزول إلى جحيم اللقاء مع الذات، كي يولد ثانيةً، وقد تقوّى بفضل قوة اللاوعي. ويلخّص يونغ النتائج، الّتي اكتسبها مَن تَخطّوا أزمات منتصف الحياة، وتركوا الله يحوّلهم ويغيّرهم بوساطة هذه الأزمة، على النحو الآتي: «لقد وجدوا ذواتهم، وقبِلوا أنفسهم كما هم، وكانوا قادرين على المصالحة مع ذواتهم، وبذلك تصالحوا مع ظروفٍ قاسية، وأحداثٍ مؤلمة. وهذا يشبه، تقريباً، ما قيل في السابق: يعيش في سلام، ويقدّم حياته ذبيحةً؛ إذ يخضع لإرادة الله»[2].

الوظيفة الثالثة للدين، إذاً، هي في أنّه يمنحنا (الولادة الثانية) بعد منتصف العمر، ومن لم يعش هذه الولادة الثانية، فإنه يبقى حبيساً في رحم الولادة الأولى (الطفولة والشباب)، التي تكون قد شارفت على الانتهاء عند الوصول إلى منتصف العمر، حينها لا بدّ من ولادة جديدة مع نصف العمر الثاني، يقوم بها الرحم الروحي عامة، والدين خاصة، وفيها يتصالح الإنسان مع لا شعوره، ويتذوق كنوزه، وينعم بحياته، ويشعر بمعناها، وأبديتها.

(1) المرجع نفسه.
(2) المرجع نفسه.

الولادة الروحيّة الثانيّة؛ ترك الله يغيّرنا... هذه هي وظيفة المنتصف الثاني من الحياة، وهي وظيفة محفوفة بالمخاطر، لكنّها، أيضاً، غنيّة بالوعود. إنّها لا تتطلّب كثيراً من المعرفة النفسيّة؛ بل تتطلّب ما نسمّيه (التقوى)؛ أي: استعداد الشخص للالتفات إلى داخله ليصغي إلى الله الّذي فيه. هذا ما يعلّمه يونغ.

على إنسان منتصف الحياة أن يكرّس نفسه، بكلّ قواه الروحيّة، لأجل صيرورته. وهذه وظيفة لا يمكننا أن ننجزها معتمدين على قوانا الشخصيّة، وإنّما ننجح في إتمامها فحسب، إذا وثِقنا بالله (deo concedente)[1].

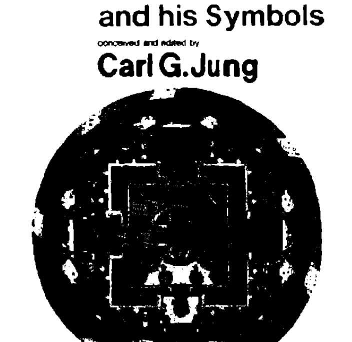
- «الأركيتايب» (Archetypes) (النماذج البدئية) والأسطورة والحلم:

ينقسم اللاشعور إلى لاشعور فردي، ولاشعور جمعي، الفردي هو الجزء العلوي من الشعور، الذي يحتوي على الذكريات الشخصية المنسية، والصدمات، والرغبات المكبوتة، والنزوات الفردية، والعقد، وهذه المكونات جرى إحباطها وعدم شحنها بالطاقة، أو الهروب منها، ودفنها، والتي قد تتحرّر، أحياناً، في الأحلام. أما اللاشعور الجمعي، فيحتوي على النماذج البدئية أو «الأركيتايب»، التي تُعَدُّ نوعاً من الأشكال الغريزية، التي تعبر عن نفسها بصورة رمزية تنتمي، عادة، إلى لاشعور جمعي متوارث، وهي تتنوع بحسب الطبيعة، والبيئة البشرية. ولذلك فإنّ عدد وأنواع «الأركيتايب» لا نهاية له، على الرغم من وجود مشتركات عامة بين البشر. ويرى يونغ أنّ الأساطير لا تنتج مباشرة من «الأركيتايب»؛ بل هناك وسيط بينهما هو (صورة الأركيتايب)، الذي يعمل على نقل «الأركيتايب» من مجرد شكل، أو علامة، إلى صورة تكون المادة الأولية للأسطورة، وبذلك، تنشأ الأساطير من تركيب خيالي خلّاق لهذه الصور «الأركيتايبية» عن طريق شحنها بالمقدس، ووضع تركيب حكائي لها.

والأنماط الأولية، في نظرية يونغ، هي مخططات رمزية، أو صور عامة تختزل خبرة بني البشر في الصراع مع العالم الخارجي عبر حقب مديدة من الزمن. وقد وجدت تلك المخططات والصور، منذ القديم، طريقها إلى البنية البشرية، وصارت جزءاً من مكوناتها؛ فالخوف، الذي يعتري الإنسان المعاصر لدى رؤيته بعض الحيوانات، كالأفاعي مثلاً، أو عند حلول الظلام... ما هو، في اعتقاد يونغ، إلا راسب نفسي ورثناه عن أسلافنا البدائيين حينما كانوا يعيشون في المغاور والكهوف، ويتعرضون دوماً لتهديدات تلك الحيوانات وهجماتها. وتؤلف هذه الأنماط جزءاً مهماً من اللاوعي يسميه يونغ (اللاوعي الجمعي) ليميزه عن جزء آخر من اللاوعي يطلق عليه (اللاوعي الفردي أو الشخصي) (عامود: 2002م: 296).

(1) المرجع نفسه.

ومنذ عام (1946م)، أحدث يونغ تمييزاً -لم يتصف بالوضوح كما ينبغي- بين (النمط البدئي في ذاته) الذي هو النمط الأصلي، الذي لا يقبل الإدراك الماثل على نحو كمون حي في كل بنية نفسية، وبين النمط البدئي المحقق الذي أصبح قابلاً للإدراك، ودخل حقل الوعي. ويظهر هذا النمط المحقق كصورة نمطية بدئية، كتمثيل أو عملية مترابطة التسلسل، وقد يتبدل شكله على نحو مستمر وذلك بحسب المجموعة المتآلفة التي يوجد فيها. وبالطبع، توجد أيضاً صيغ، أو أشكال، بدئية للفعل ورد الفعل، وعمليات نمطية بدئية، مثل تطوير الأنا، أو التقدم من طور زمني وتجربة إلى طور وتجربة آخرين، وثمة مواقف نمطية بدئية، وأفكار، وطرق تجربة مستوعبة أو ممثّلة تنبثق بعد أن تُطلق في ظروف معينة، من حالة لاواعية، وتصبح مرئية. هكذا، يستطيع النمط البدئي إظهار ذاته، ليس فحسب في الشكل السكوني، كصورة بدئية، على سبيل المثال، بل، أيضاً، في عملية ديناميكية مثل تمايز وظيفة الوعي، وفي الواقع، تقوم كلّ التجليات النموذجية والبشرية على نحو كونيّ عائد للحياة بيولوجية كانت أم نفسية -بيولوجية، أم روحية- مثالية الصورة في طابعها، على قاعدة نمطية بدئية. وبذلك، نستطيع أن نقيم أو نُحدث ترتيباً (جاكوبي: 1983م: 57-58).



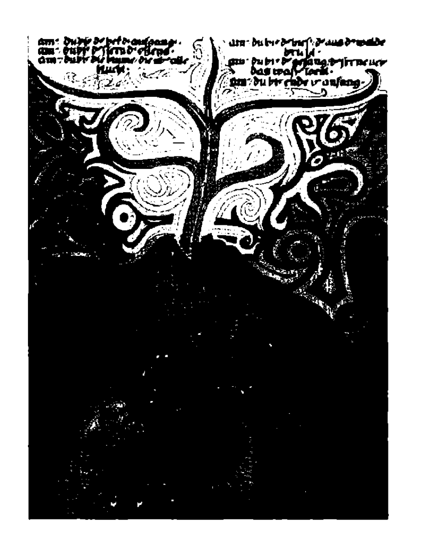
غلاف كتاب

الإنسان ورموزه

كانت «الأركيتايب»، بالنسبة إلى يونغ، مثل ضالة عثر عليها ليبني نظريته الجديدة في التحليل النفسي بعيداً عن طروحات فرويد، التي سيطرت على ساحة التحليل النفسي، وأعمت العيون عن احتمالات أخرى غير الجنس، ويقين أن يونغ اطلع على (مُثل) أفلاطون و(مونادا) ليبنتز، ولكنه اختار له طريقاً خاصاً في «الأركيتايب»، «وتكون الأنماط البدئية متماثلة مع ما دعاه أفلاطون (المثال). ولئن كان مثال أفلاطون نمطاً يتميّز بكمال أسمى بمعناه (النير)، فإنّ النمط البدئي، الذي يحدثنا عنه يونغ، يتميز بأنه ثنائي القطب، ينتظم فيه الجانب المظلم مع الجانب المضيء. لا يتورّع يونغ عن تسمية النمط البدئي (العضو النفسي)، ويوافق برغسون، الذي يتحدث عن (الأبديات اللامخلوقة). وبهذا الصدد، يقول: (نستطيع أن نعين حدود صميم معناها الأقصى، لكننا لا نستطيع وصفه)، ويضيف قائلاً: (مهما تحدثنا عن الأنماط البدئية، تبقى تصورات وتجسيدات تنتمي إلى حقل الوعي). يعتمد يونغ على تشبيه مفيد آخر هو الـ: (غشتالت)، بالمعنى الأوسع للكلمة، وذلك كما استعمله علم نفس الغشتالت، الذي تبناه علم البيولوجيا حديثاً. يقول يونغ: يقارن شكل الأنماط البدئية بنظام

محوري لبلور، يكون مسبقاً البنية البلورية في السائل الأصلي، علماً بأنه لا يمتلك مادة وجود لذاته» (جاكوبي: 1983م: 60).



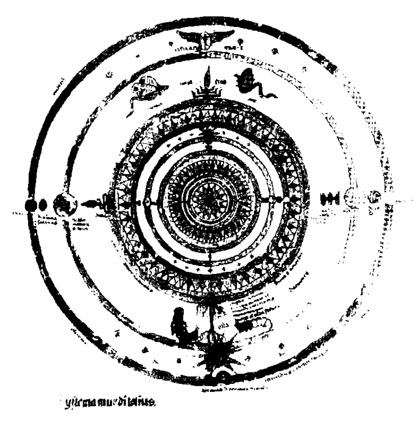


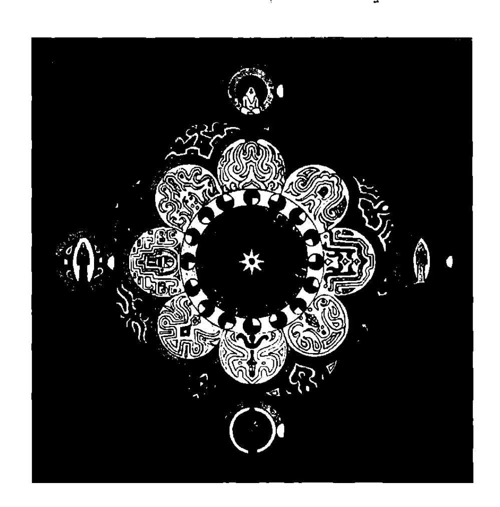
العثور على الأسطورة: رسومات في الكتاب الأحمر ليونغ

النماذج البدئية لها علاقة، أيضاً، بالأحلام وباللاشعور، فقد رأى يونغ أنّ «اللاشعور قادر، أحياناً، على أن يظهر فهماً وغائيةً يكونان متفوّقين على الفهم الشعوري الممكن في حينه، ويزعم يونغ أنّ هذا الواقع من دون شكّ ظاهرة دينية أساسية، والصوت، الذي يتكلم في أحلامنا، ليس صوتنا، وإنما هو آتٍ من مصدرٍ يتسامى بنا» (فروم: 1990م: 76).

السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل هناك وجود مادي للأركيتايب، وأين يمكن أن توجد؟ وهذا سؤال يسهل الجواب عنه، إذا تصوّرنا أنّ يونغ قد صرّح، وقال إنّه (صورة)، وتحديداً (صور غرائز)، وبذلك يمكننا القول إنّ الغرائز تنتج صوراً لها في النفس، أو العقل، لكنها في منطقة اللاشعور أو(الحافظة) البعيدة عن المنال. «وهكذا، نقول: إنّ النمط البدئي هو حضور (أبدي). وتنحصر القضية كلّها فيما إذا كنّا قادرين على فهمه بالوعي، أو غير قادرين. فقد ينبثق عند مستويات نفسية كثيرة، وفي المجموعات المتآلفة الأكثر تنوعاً. ومع أنّه يتخذ شكلاً. هو (اعتياد) يتكيّف مع الوضع الإنسانيّ، لكنّه يظلّ لا متغيّراً في بنيته الأساسية، ومعناه. ويمكن أن نغيّر سلّمه كما نفعل باللحن. ويتوضح هذا الامر برسم يظهر فحسب بعض السمات العديدة، وظهورات (الأنثى) على سبيل المثال. ويظلّ الغشتالت ثابتاً، لكنّ مضمونه يتغير» (جاكوبي: 1983م: 60).

ولنأخذ مثالاً مهماً من «الأركيتايب»، مثل (المندالا)، وهي دائرة لها مركز ترمز إلى الكون والذات بشكل عام، وهي تظهر في كلّ الثقافات التقليدية، وتظهر في لاشعور الإنسان، مثل شكل يحمل على عاتقه التوازن والكلية، ويمكنه جمع التشتّت المضطرب لقضية واحدة في شكل دائري نسقي منظم. يقول يونغ: «إن إنجاز وحدة رمزية كهذه تقع إلى ما بعد قدرة الإرادة الواعية، هذا، لأن الوعي، في هذه الحالة، مشايع، ويكون مقابله اللاوعي الجمعي، الذي لا يفهم لغة الوعي. إذاً، تقضي الضرورة بامتلاك الرمز الفعّال (على نحو سحري)، الذي يشتمل على تلك التماثلات البدائية، التي تتحدث إلى اللاوعي. وانطلاقاً من تلك الأعماق، نستطيع أن نوحّد فرادة؛ أي: استثنائية الوعي الحالي؛ أي: الحاضر، مع ماضي الحياة القديم. ويكون انبثاق رموز الماندالا تلك من أعماق النفس ظاهرة تلقائية دائماً. فهي تأتي وتذهب من غير إكراه. ويكون تأثيرها مدهشاً؛ لأنها تستطيع أن تؤدّي إلى حلّ التعقيدات النفسية المتنوّعة، وإلى تحرير الشخصية الداخلية من تشويشاتها العاطفية والفكرية، ومن تورطاتها، الأمر الذي يجعلها تُحدث وحدة يمكن تسميتها (ولادة جديدة) للإنسان على مستوى ترانسندنتالي». ويقول يونغ: «كلّ ما نستطيع توكيده في الوقت الحاضر، فيما يخص رمزية الماندالا، أنها تصور لنا واقعاً نفسياً ذاتياً، متميزاً بفينومينولوجيا تكرّر ذاتها، وتكون ذاتها في كلّ مكان. ويبدو أنّها نوع من النواة، لا نعرف شيئاً عن بنيتها الداخلية الأعمق، ومعناها المطلق» (جاكوبي: 1983م: 200-201).





مـانـدالا

ولا شكّ في أنّ الأحلام هي المسرح، الذي تظهر فيه «الأركيتايب» بطريقة حرة، ولاتشير، بالضرورة، إلى مكبوتات جنسية، كما عند فرويد، بل يمكن لها أن تحمل مدلولات فلسفية

ودين، حتى عند أبسط الناس، وهذا يفسر عجز الناس عن تفسيرها؛ لأنها، أولاً، ملك إرث جماعي سحيق تسرب في لاشعور الشخص كلاشعور جمعي، وامتزج مع «الأركيتايب» الشخصي له المستمدّ من حياته وتجاربه.

ويناقض يونغ فرويد في تفسير الأحلام، ويعترض على أحاديته الجنسية عنده؛ لأنه يرى أنّ الحلم أغزر وأخصب من أن يكون جنسياً ومثقلاً بالرغبات المكبوتة، فهو يحمل مضامين ميثولوجية، ودينية، وفلسفية.

للحلم، إذاً، بحسب يونغ، قيمة عرفانية، إذا جاز التعبير، وليس على الإطلاق مجرد تعبير عن رغبة مشبّعة. إنه رسالة تعلّمنا عن نفسنا الكلّية أموراً أعمق بكثير من هذه الرغبات المكنونة، وأخيراً يأخذ يونغ على فرويد اعتباره الصور والتداعيات، التي تشبه في أحلامنا أساطير الأولين، مجرد ملحقات بائدة، وهي وجهة نظر تميّز كلّ من يعدّ الخافية (اللاشعور) ملحقة بالواعية (الشعور)، أو تابعة لها، أو (حاوية قمامة) يرمى فيها كلّ ما ترغب الواعية عنه، أو تستهجنهُ، أو تستحي منه. إنّ فرويد؛ إذ يتصوّر هذه التداعيات على هذه الشاكلة، تغيب عنه الوظيفة الفعلية لهذه الصور، بما هي الجسور الواصلة بين فلك الواعية العقلاني من جهة، وبين عالم الغريزة والفطرة من جهة ثانية[1].

- **ضرورة التصالح:**

وصل يونغ، في آخر أشواطه، إلى أنّ الثقافة الغربية قد أنتجت، في تاريخها الطويل، ثلاثة أنماط كبرى هي (الديني، والعلمي، والنفساني)، ورأى أنّ علم النفس التحليلي، بشكل خاص، وعلم النفس، بشكل عام، يمكن أن يصالح بين الدين والعلم، ويقدّم للبشرية نقلة كبرى؛ لأنّ أيّة خسارة للعلم أو للدين تعني تدمير الإنسان، ومن الممكن أن يقوم علم النفس بالتوصيل بينهما، وربطهما بطريقة تساعد الإنسان على اجتياز مأزقه المعاصر.

كذلك وجد ستيفن ووكر، في كتابه (**يونغ واليونغيون والأسطورة**) أنّ يونغ وجد في تصالح ذات الإنسان مع العالم، والوعي مع اللاوعي، مفتاحاً لسعادة الإنسان، حيث «يذهب يونغ إلى أنّ عملية تطوير الشخصية، والتفرّد، وفكّ الارتباط مع اللاوعي، هي مفتاح للسلام العالمي، وعندما بلغ الثمانين من العمر كشف، في كتاب الذات، عن العلاج الشافي لرأب الصدع المأساوي بين الذات والعالم، وبين الوعي واللاوعي، عندما طالب بموقف ديني في مواجهة الحياة، باعتبار أنّ الدين يسمح للبشر بمعرفة الشيء الذي يقع فيما وراء العالم الخارجي،

(1) أفيرينوس، دمتري، نداء الأعماق - مدخل إلى علم النفس المركب، تاريخ الاقتباس: 20/ 11/ 2012م، موقع إيلبينانيون: www.elloubnanioun.org

وصراعاته السياسية، حيث يساعدهم ذلك على الحفاظ على توازنهم، ويعود الباحث، في الجزء الأخير من الكتاب، إلى بيان دور الأسطورة في الثقافة كتعويض، وعلاقة الأسطورة بالسياسة، وعلم النفس بالخيمياء، والتطويرات التي قدمها تلامذة يونغ لنظريته»[1].

لا تعارض بين العلم والإيمان، لا من حيث طبيعتهما؛ بل من حيث غايتهما في التأثير في الإنسان؛ فهما يكملان بعضهما، حيث يرى يونغ أنّ «القطيعة بين الإيمان والمعرفة عرضٌ من أعراض انشطار الواعية (عن الخافية؛ أي: اللاوعي)، التي هي من خصائص الاضطراب العقلي في يومنا هذا. يبدو الأمر كما لو أنّ شخصين مختلفين يدليان بتصريحات حول موضوع واحد كلّ من وجهة نظره، أو، كما لو أنّ شخصاً واحداً له إطاران مختلفان لعقله يقوم بوضع خطوط عريضةٍ لصورة خبرته، فلو استبدلنا كلمة (شخص) بكلمتي (المجتمع الحديث)، لاتّضح لنا أنّ الأخير يعاني من تفكّك أو انفصام عقلي -أي: اضطراب عصابي- بالنظر إلى هذا. لا يجدينا نفعاً أن ينجذب أحد الطرفين عنيداً إلى اليمين، والآخر إلى اليسار»[2].

يربط يونغ الدين أو الإيمان بالعاطفة واللاشعور، وهو يعدّ اللاشعور، أحياناً، مصدر الدين، ويبدي إريك فروم اعتراضاً على هذا الرأي، عندما يقول:

ويترتب على تعريف يونغ للدين واللاشعور أن يصل، بالضرورة، إلى هذه النتيجة، وهي أنّه بالنظر إلى طبيعة العقل اللاواعي، يكون تأثير اللاشعور فينا (ظاهرة دينية أساسية)، ويلزم عن ذلك أنّ العقيدة الدينية والحلم كلاهما ظاهرة دينية؛ لأن كلاً منهما تعبير عن استيلاء قوة خارجية علينا، ولا حاجة بنا إلى القول: إنّ الجنون في منطق التفكير، الذي يعتنقه يونغ، ينبغي أن يسمّى ظاهرة دينية بلا منازع (فروم: 1977م: 22).

ولهذا، يرى فروم أنّ يونغ لا يعارض، تماماً، آراء فرويد في الدين؛ بل هناك ما هو مشترك بينهما، فهو يجد أنّ يونغ قام برفع اللاشعور، وجعله ديناً، «وإذا أردنا تلخيص موقف كلّ من فرويد ويونغ، على التوالي، قلنا: إنّ فرويد يعارض الدين باسم الأخلاق، وهو موقف نستطيع أن نصفهُ بأنه (ديني)، على حين يهبط يونغ بالدين، فيحيله إلى ظاهرة نفسية، ويرفع اللاشعور، في الوقت نفسه، فيجعله ظاهرة دينية» (فروم: 1977م: 24).

- الحياة الروحية للإنسان:

يرى يونغ أنّ الإنسان يمرّ بثلاث مراحل روحية غايتها تحقيق الذات، وهي:

---

(1) نجم، مفيد، الأسطورة مرآة اللاوعي، تاريخ الاقتباس: 20/ 11/ 2012م، موقع ملتقى ابن خلدون للعلوم والفلسفة والأدب: www.ebn-khaldoun.com

(2) سلامة، نبيل، الإيمان والعصاب النفسي، موقع معابر: www. maaber.com

(1) **مرحلة أقنوم الأب**: وهي مرحلة تبدأ بالتماهي والخضوع للأب، وتؤدي به إلى المعارضة والمواجهة، ثمّ التماهي مع المجتمع، الذي يعيش فيه الطفل، دون أن يشير يونغ إلى العقدة الأوديبية، التي اقترحها فرويد.

(2) **مرحلة أقنوم الابن**: وهي المرحلة التي يرفض فيها سلطة الأب، ويتحرّر من عطف الأم، باتجاه تكوين شخصيته المميزة.

(3) **مرحلة العودة إلى الروح الكلية**: حيث يربط بين الأب والأم بوعي، ويحوّله، عن طريق مادة اللاشعور، إلى مستوى ميتافيزيقي.

«فهذا المعتقد التثليثي لايزيد على كونه الحقيقة النفسية للفردنة الشخصية، إذ تتمثّل وظيفة هذا المعتقد في تحويل الموضوع إلى مستوى ميتافيزيقي، لواقعةٍ نفسية ذاتية، فالله مأخوذ إلى صورة مثالية يشكلها الإنسان من نفسه، عارضاً إياها في سياق ميتافيزيقيّ» (مسلان: 2009م: 164).

وتطوّر تجربة الإنسان الروحية نحو إدراك الله، الذي يصبح بطبيعة إنسانية في ذات الإنسان، وهناك، أيضاً، تجربة أيوب والشيطان، وصعود العذراء إلى السماء، والرموز الخيميائية. فمن خلال معالجته لسفر أيوب، يرى يونغ أنّ الإنسان يمرّ، أيضاً، بتحمل نزعاته السلبية، «كذلك أمر الشيطان ابن يهوه، وعبده الذي أصبح متمرداً، فهل هو المتمّم الضروري، و(ظل) الإله أيضاً؟ فمن ثلاثيّ نمرّ، كذلك، إلى رباعيّ صورة المطلق التامة. تلك هي المسألة، التي طالما تناولها يونغ في شرحه لسفر أيوب، والتي يحدّدها بمثابة (نموذج للشكل الذي يدرك الإنسان به الله)، بإيضاح أكثر. فعلى طول الأزمة، التي تفجّرت بين يهوه وعبده الوفي أيوب، ولأنّه على صواب، هو يتمثّل يهوه إنساناً أقل وعياً ممّا هو عليه في حد ذاته، ويظهر، كذلك، الطابع الأحادي الجانب لسلوك الربّ في موقفه الطاغي، وكذلك ضرورة أن يوجد نهائياً للتكفير عن الأخطاء في حقّ أيوب بسماحته» (مسلان: 2009م: 164).

مشكلة الإنسان هي «عدم وعي الإنسان بتطوّر تمثّله الذاتي لصورة الله، ولكنّ هناك نوعاً من التنامي العفوي تحت ضغط ضرورة داخلية، فليس السياق التاريخي للتصوّر الإلهي في النهاية سوى تصوّرٍ مسبق للتطوّر الذي يمرّ به كلّ إنسانٍ مفكّر. لقد كان أيوب نموذجاً أصلياً، قياساً على أنّه يبرز كلّ إنسانٍ ليس راشداً حقاً إلّا إذا ما وحّد، في تصوّره لله بين القوة الكليّة والحكمة والعلم الكليّ والعدالة، بأشكالٍ أخرى، فالإنسان لايتحقق فعلاً إلّا حين يسمح لله أن يصبح ذا طبيعةٍ إنسانيةٍ في ذاته» (مسلان: 2009م: 165).

اهتمّ يونغ كثيراً بربط تفسير الأحلام برموز الخيمياء، التي حاول معرفة معانيها، وتوصّل إلى أنّ الخيميائيين القدامى لم يكونوا يحلمون فحسب بتحويل المعادن؛ بل من أجل كشف البنية

الرمزية للاوعي المؤسسة للتجربة الدينية بوساطة الأحلام، والسياقات اللاشعورية الأخرى، كالرؤى، فضلاً عن التصوّف والطقوس، وكان يؤكّد أنّ في أعماق اللاوعي تتشكّل سياقات مماثلة لتلك التي يمارسها المتديّن في حياته الروحية الواعية.

❖ **كتبه:**

- في علم النفس وعلم الأمراض التي تسمّى الظواهر الغامضة: (أطروحة) (1903م).
- دراسات في جمعية الكلمة: (1904-1907م).
- علم نفس الخرف المبكر: (1907م).
- علم نفس مرض عقلي (الفصام): (1991م).
- علم نفس اللاشعور (اللاوعي): (1912م).
- علم النفس التحليلي: (أوراق مجمعة) (1917م).
- مقالتان عن علم النفس التحليلي: (1917-1928م).
- النماذج النفسية: علم نفس التفرّد: (1921م).
- مساهمات في علم النفس التحليلي: (1928م).
- علم نفس يوغا كونداليني: (1932م).
- علم النفس والخيمياء: (1944م).
- مقالتان عن الأحداث المعاصرة: (1947م).
- طبيعة الروح: (1947م).
- آيون: بحوث في فينومينولوجيا الذات (1951م).
- التزامن: أساس ربط سببي: (1952م).
- جواب على وظيفة: (1952م).
- أسرار: تحقيق في فصل وتجميع الأضداد النفسية في الخيمياء (1956م).
- الذات غير المكتشفة: (1959م).
- النفس والرمز: (1958م).
- كتابات أساسية (1959م).
- ذكريات، أحلام، تأملات: (سيرة ذاتية) حرّرتها حافي، (1962م).
- حوارات يونغ: حررها إيفانز وجونز، (1962م).
- ممارسات العلاج النفسي: مقالات في علم النفس: (1966م).
- الأعمال المختارة: (1991م).
- أربعة نماذج بدئية (الأم، إعادة الولادة، الروح، المحتال): (1970م).

- الأحلام: (1974م).
- يونغ المحمول (مع كامبل): (1976م).
- مستخلصات الأعمال الكاملة: (1978م).
- الأعمال الأساسية: (1983م).
- علم النفس والشرق: (1986م).
- قاموس التحليل النفسي: (1987م).
- علم النفس والدين الغربي: (1988م).
- النماذج النفسية: (1991م).
- يونغ والخيال النشط (مع شودورو): (1997م).
- محاضرة يونغ عن زرادشت ونيتشه: (1998م).
- رسائل يونغ: (1932-1958م).
- الأرض لها روح (مع سابيني): (2002م).
- رسائل يونغ وفيكتور وايت: (2007م).
- أحلام الأطفال: (2007م).
- الكتاب الأحمر (مع سونو شاموساني): (2009م).
- الأعمال الكاملة: (18 جزءاً) (1967م).
- إدماج الشخصية: (1940م).
- سر الزهرة الذهبية، ترجمه نهاد خياطة، دار الحوار، اللاذقية، (1988م).
- الإنسان الحديث في بحثه عن الروح: (1933م). ترجمه سامي علام ودمتري أفييرينوس، دار الغربال دمشق، (1993م).
- النماذج البدئية واللاشعور الجمعي: (1934-1954م). تُرجِم منه علم نفس اللاشعور، وقد تَرجَمَه، بعنوان (علم نفس الخافية)، سامي علام ودمتري أفييرينوس، دار الغربال، دمشق، (1993م).
- علم النفس والدين: (1938م). ترجمه نهاد خياطة، دار العربي، دمشق، (1988م).
- كتاب آي جنك (كتاب التحوّلات) الصيني: ترجمه مع فيلهلم باينس (1949م).
- الصحون الطائرة: الأسطورة الحديثة للأشياء التي تظهر في السماء (1959م)؟ ترجمه نهاد خياطة، دار المنارة، اللاذقية، (1989م).
- الإنسان ورموزه: (1964م). ترجمه إلى العربية سمير علي، ونشرته دائرة الشؤون الثقافية في بغداد، (1984م)، وترجمه عبد الكريم ناصيف، ونشره في عمان، دار منارات، (1987م).

- النازية في ضوء علم النفس: ترجمه نهاد خياطة، المؤسسة العربية، بيروت، (1922م).
- علم النفس التحليلي: نظرية وتدريب: (1968م). ترجمه إلى العربية نهاد خياطة، دار الحوار، اللاذقية، (1985م).
- الأصول الوثنية للمسيحية (مشترك): ترجمته سميرة عزمي الزين، المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، بيروت، (1991م).
- الإله اليهودي: ترجمه إلى العربية نهاد خياطة، دار الحوار، اللاذقية، (1986م).

5- علم لغة (ألسنية) الأديان:

- **إميل - لويس بورنوف (Emile-Louis Burnouf) (1821-1907م):**

أحد رواد المستشرقين والسلاليين (العنصريين)، الذي أثّرت أفكاره في تطوّر الثيوصوفيا (التصوف، الحكمة الإلهية) والآريّة. وهو بروفسور في كلية الآداب في جامعة نانسي، والمسؤول عن المدرسة الفرنسية في أثينا (عام 1867-1875م)، وهو أستاذ لغوي، ومؤلف القاموس السنسكريتي الفرنسي.

والحقيقة أنّنا نضع بورنوف خارج الحقل العلمي بسبب تعصبه الآري، الذي ينافي العلم، والتوجه العلمي الأكاديمي النزيه، فهو أحد الذين مهّدوا لظهور الفاشية والنازية، وكان ملهماً لزعاماتها السياسية في القرن العشرين، لكنّ أهميته تكمن في كونه المنافس الأول لماكس مولر حول أسبقية ظهور (علم الأديان)، فقد نشر كتاباً صريحاً بهذا الاسم، عام (1878م)؛ أي: بعد بضعة أعوام من نشر مولر كتابه، وهو ما يجعله أحد المبكرين في هذه المساهمة المهمّة. فضلاً عن كونه كان يخوض في العلوم الألسنية الهندوأوربية؛ ليجعل منها مهاداً لوحدة الأديان (الهندوأوربية) الآرية. وجاء اهتمامه المبكر بالبوذية من خلال عمّه إيوجين بورنوف، الذي كان مؤسساً للدراسات البوذية في الغرب، وقد أغراه التعرّف إلى البوذية، ثم الهندوسية؛ لمحاولة اكتشاف الأصول المبكرة لنظام المعتقدات الآري.

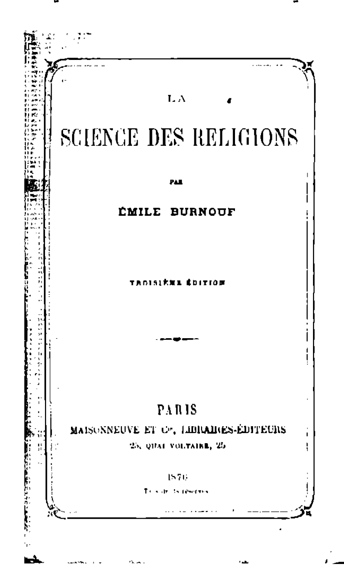
وقد بدأت ميوله العرقية تظهر، عندما اعتقد بأنّ الآريين والساميين هما الشعبان المعنيان بالأديان والتدين. وهكذا، نظر إلى أنّ الآريين هم أصحاب نزعة وحدة الوجود في التدين (Pantheism). أما الساميون فهم أصحاب نزعة التوحيد (Monotheism). ومن هذين الاتجاهين الكبيرين، تدفق التيار المقدّس للبشرية، ولكنّ الحقائق أظهرت أنّ الشعوب الغربية المنحدرة من أصول آرية أظهرت نوعاً من النزعة السامية في المسيحية، ووُجِدت أوربة بين الآريّة والمسيحية، وهذا يعني أنّ وحدة الوجود بقيت على حالها، لكنها قبلت عقيدة الخلق من تأثيرات سامية[1].

(1) www.wikipedia.org.Burnouf

ومعروف ما لهذه الأفكار من طابع شمولي وتعميم لا يليق بالبحث العلمي، لكنّ هذا لا ينقص من جهد بورنوف في كتابه الأكثر موضوعية الذي هو (علم الأديان).

- **علم الأديان:**

صدرت الطبعة الأولى من كتاب بورنوف، عام (1876م)، في باريس. وفي هذا الكتاب، يسعى بورنوف إلى استقصاء الأمور المشتركة بين الأديان، والوصول إلى حقيقة أنّ التعصب الديني ضدّ الطبيعة البشرية التي تعرف التنوّع والاختلاف.



غلاف كتاب
علم الأديان

يبحث بورنوف عن وحدة الأديان، وتعددها، وما هو الذي يجعلها كذلك، ويبحث عن تعريف علم الأديان وفضائه الاجتماعي والتاريخي، ويحاول أن يتتبع الأديان في مسيرتها التاريخية؛ ليرصد تأثر نصوصها ببعضها تعاقبياً، ثمّ يرى ضرورة تطبيق المنهج التاريخي على الأديان للوصول إلى حقيقتها. ويحاول أن يتقصّى الأرثوذكسية، ويتقصّى أسباب ظهور الفرق والمذاهب، وحقيقة الطقوس، وتشابهها، واختلافها، وعلاقة الدين بالعلم.

عالج بورنوف، في الفصل الأول، المنهج والأسس، حيث عرّف بهذا العلم الجديد، وفرّقه عن تاريخ الأديان، وفلسفة الأديان، ومقارنة الأديان، وتطرّق إلى الدين الطبيعي، ثم إلى تصنيف الأديان، وإلى رمزية الطقوس.

وفي الفصل الثاني، عالج، بالتفصيل، المنهج التاريخي في دراسة الأديان، وطبّقه على الأديان الصينية، وعلى الفيدا، والكتاب المقدس. وفي الفصل الثالث، تطرّق إلى الأديان الكبرى الحالية (الإسلام، البوذية، الفيدية، المسيحية)، والأديان البدائية، وأكمل معالجاته في الفصول اللاحقة بالكثير من التفصيل في مفردات هذه الأديان، وغيرها.

❖ **كتبه:**

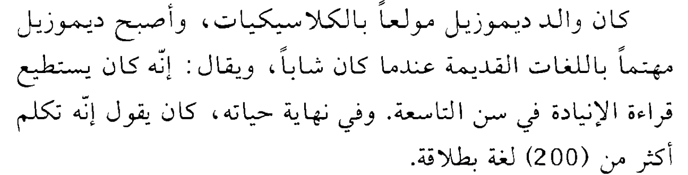
- طرق دراسة السنسكريتية: (1859م).
- بهاجافيدا غيتا، أو أغنية من قصيدة بتريك: (شعر هندي) (1861م).
- في اختيار فيدا: (1863م).
- القاموس التقليدي للسنسكريتية - الفرنسية: (1863م).
- تاريخ الأدب اليوناني: (مجلدان) (1869م).

- أسطورة أثينا : (1872م).
- الأساطير اليابانية: (1875م).
- المدينة والأكروبوليس (المرتفع) في أزمان مختلفة: (1877م).
- الكاثوليكية المعاصرة: (1879م).
- مذكرات من العصور القديمة: (1879م).
- الحياة والفكر: (1886م).
- علم الأديان: (1876م). ترجمه إلى العربية الدكتور العروسي الميزوري، ونشرته دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، (2006م).

- **جورج ديموزيل (1898-1986م):**


Georges Dumezil

عالم لغوي فرنسي اعتنى بفقه اللغة المقارن، وعُرف بتحليله للسيادة والسلطة في الدين والمجتمع الهندوأوربي. يُعَدُّ أحد أكبر المساهمين في التصاميم الأسطورية، ولاسيما صياغة الفرضية الوظيفية الثلاثية للطبقات الاجتماعية القديمة.


كان والد ديموزيل مولعاً بالكلاسيكيات، وأصبح ديموزيل مهتماً باللغات القديمة عندما كان شاباً، ويقال: إنّه كان يستطيع قراءة الإنيادة في سن التاسعة. وفي نهاية حياته، كان يقول إنّه تكلم أكثر من (200) لغة بطلاقة.

أثناء دراسته الثانوية، تأثر بميشيل بريل، وهو عالم لغوي فرنسي، وحين دخل المعهد العالي، في (1916م)، كان على طريق دراسة الألسنية، والتراث الكلاسيكي.

التحق، كضابط مدفعية، بالحرب العالمية الأولى، وهو ما أخّر إكمال دراسته، ثمّ استأنفها بعد الحرب، وتأثر بأنطوان ميلارك، وحصل على الدكتوراه عام (1924م)، عن دراسته المقارنة حول الأصول المشتركة للطعام والشراب (شراب الأمبروزا) في اليونان، والهند، ولاسيما شراب (أمريتا)، الذي كان يشربه الهنود أملاً في الخلود.

وقد أثارت رسالته جدلاً كثيراً... وبقي في الأكاديمية الفرنسية وقتاً، ثمّ سافر إلى تركيا، عام (1925م)، للتدريس في جامعة إستنبول، ثمّ سافر إلى روسيا والقوقاز، وقارن اللغة القوقازية باللغة الأترورية، التي ظهرت في إيطاليا، ثم هاجر إلى أوبسالا في السويد، وهناك صقل مهاراته اللغوية في حقل اللغات الهندوأوربية.

في عام (1929م)، نشر كتاب (**فلامين البراهمي**)، وهو أوّل كتاب يطرح نظريّته في (الوظيفة الثلاثية)، ثم كرّرها في (**ميثرا الإله الهندوسي الخارق**).

في (1935م)، غادر أوبسالا، وتولى كرسي الدين المقارن للشعوب الهندوأوربية، في مدرسة الدراسات التطبيقية (DES)، ثم أصبح في الكوليج دي فرانس عام (1949م)، وانتُخِبَ، في (1978م)، في الأكاديمية الفرنسية، بفضل عناية زميله كلود ليفي شتراوس. وفي عام (1984م)، حصل على جائزة مونديال سينوديل ديوكا.

رعى، أثناء مسيرته، الكثير من الباحثين، أمثال: ميشيل فوكو، وجورج شاراشيوزه، المؤرخ واللغوي من أصل جيورجي. وأثّرت أعماله في دراسة الأديان القديمة، ولاسيما دراساته المقارنة، وبصيرته النافذة في دراسة الآلهة المتعدّدة فيها ليس منفردة، بل كأزواج، أو مجموعات مشتركة.

❖ فكره:

احتلت دراسات وبحوث ديموزيل مكانةً خاصة بسبب ذهابها في اتجاه خاص أهمله الكثير من الباحثين، وهو اللغات، والثقافات، والأديان الهندوأوربية؛ فقد كان سعير البحث في الشرق الأدنى والأقصى هو السائد في الدراسات الغربية، لكنّ ديموزيل ربط، بمهارة ودقة، بين حقل الكلاسيكيات الإفريقية والرومانية، وحقل الحضارات الأوربية القديمة، والهندو أوربية، كالإيرانية، والقوقازية، والأناضولية.

- فرضية الوظيفة الثلاثية (Trifunctional hypothesis):

تقرّ فرضية الوظيفة الثلاثية للمجتمعات الهندوأوربية ما قبل التاريخية بالعقيدة الثلاثية الخاصة بوجود ثلاث فئات، أو طبقات اجتماعية، هي: (الكهنة، المحاربون، العامة «عمال وتجار»)، في مقابل ثلاث وظائف هي: (السيادة، العسكرية، الإنتاج) على التوالي، وقد طرح ديموزيل هذه الفرضية، لأوّل مرة، في كتابه (**فلامين البراهمي**) ثم (**ميثرا الإله الخالق الهندوسي**).

تنقسم الوظيفة الأولى (السيادة) إلى قسمين رئيسين: يخصّ الأول الرسمية، والقانونية، والكهنوتية الدنيوية. أما الثاني، فيخصّ التنبؤية، والكهنوتية الدينية المتصلة بالعالم الغيبي. أما الوظيفة الثانية (العسكرية)، فترتبط بالقوة العسكرية والحرب.

الوظيفة الثالثة (الاقتصادية) يتم التحكم فيها من قبل القوّتين السابقتين، وتشتمل على الزراعة، والرعي، والتجارة، والحرف اليدوية. وعلى ضوء ذلك، انقسمت الأساطير الهندوأوربية في مجاميع إلهية، كلّ مجموعة تتبع إلهاً متخصّصاً بوظيفة.

انقسم المجتمع الجرماني إلى الملك وحاشيته، ثمّ النبلاء، ثمّ الرجال الأحرار، وكان أفلاطون قد قسّم النفس، في (**جمهوريته**)، إلى ثلاثة أنواع هي: العاقلة، والحماسية، والشهوانية، وتتوافق هذه التقسيمات مع ما ذكره ديموزيل.

الطبقات الهندوسية الثلاث الكبرى هي: (البراهمانيون، أو الكهنة، والكشاتريا أصحاب الوظائف الحكومية، وفايشيا، وهم المزارعون، ومربو الماشية، والتجار، ولهؤلاء ثلاث وظائف هي: جوناس، راجاس، تاماس)، وهي، على التوالي، الطبقات الحاكمة، والاجتماعية، والاقتصادية. ونجد مثل هذا في المجتمعات والآلهة الأوربية القديمة والإسكندنافية أيضاً.

كان ديموزيل يرى أنّ البنية الوظيفية الثلاثية نظام متنوّع، وليس شكلاً ثابتاً، وعلاقات هذا التنوع إيجابية، ولكنّ التناول التاريخي، الذي قد يعجب هذا التنوع والإيجابية، قد يدمر صورة هذه البنية، لاسيما إذا ما تمَّ إتلاف المعنى الخاص بالظاهرة الدينية، من خلال تجزيء الواقعة الكلية.

وكان يحذر، أيضاً، من المنهج والتحليل المقارن، الذي يؤكّد التشابهات، وينفي الاختلافات، وكان يرى أنّ من اللازم الحذر من تقديم صورة متعسّفة عن تناسق المجموع المحلل، لأجل إتمام دائم للبنية الأساسية بربطها بعدد أوفر من العناصر الممكنة؛ لأننا نوشك أن نشكّل نظاماً مختلف العناصر، حيث كلّ عنصر مدمج يستدعي إدماج عناصر مجاورة أخرى قد تكون غير مماثلة، أو مشابهة. ندرك أنّه إذا ما قام التحليل البنيوي بدوره في التاريخ، بمعرفة الاختلافات، وإدراك الخصوصيات، فإنه سيتسنّى له تجنّب ذلك الانزلاق (مسلان: 2009 م: 193 - 194).

إنّ النظام الطبقي الاجتماعي والإلهي في الهند، نجد له مثيلاً في إيران، حيث يميّز الكتاب المقدّس الإيراني (الأفستا) المجتمع إلى كهنة (أتا-هرافان)، ومحاربين (رازي - ستار)، ومربي حيوانات مزارعين (فاستريو - فسويان). والسيثيون في إيران ينقسمون، أيضاً، إلى ثلاث طبقات، وكذلك السلت، وأسلاف الرومان القدماء.

وهناك ثلاثية أخرى التقطها ديموزيل تخصّ التجربة المسارية للبطل الإلهي/الاجتماعي، الشاب الذي يمثل الخير، والبطولة ضد غولٍ ثلاثي الرؤوس، أو ثلاثي الأشخاص، مثل معركة البطل الإيرلندي كوشوليني ضد ثلاثة إخوة، ومعركة هوراس ضدّ الإخوة الثلاثة كورياس، وكذلك أساطير أندرا الهندي، وتاريتونا الإيراني، اللذين يقتلان غولاً بثلاثة رؤوس... إلخ.

إنّ الإيديولوجيا الثلاثية كانت تشكّل نموذجاً متماسكاً، ولكنه قابلٌ للتكيُّف، وقد أُكملت بشكل مختلف بالعديد من الأشكال الإلهية، ومن الأفكار والممارسات الدينية. وسيكون لدينا فرصة للتحقيق في عددها، وأهميتها، بدراسة منفصلة لمختلف الديانات الهندو أوربية.

ومن الحقّ الاعتقاد بأنّ الإيديولوجيا بالتثليث (مع أنّها انطلقت في العصر الشائع) كانت استبعدت، أو أعادت، التفسير جذرياً لمفاهيم مقدّسة، فعلى سبيل المثال مفهوم إله السماء

خالق وسيد وآب. إنّ إقصاء داسبوتار لمصلحة فارونا، التي نجد ملامحها في (الريغ فيدا)، يبدو أنه يعكس أو يحدد عملية أكثر قدماً (إلياد ج1: 2006م: 242).

- إلهة النار الهندوأوربية:

كانت فيستا إلهة الموقد والنار الإغريقية، وهي إلهة عذراء، وتُعَدُّ إلهة البيت والعائلة الرومانية، ويُرمز لها بالنار المقدسة، التي تشتعل في مواقدها ومعابدها. وكانت الإلهة هستيا الإغريقية تقابلها في الوظيفة، وقد أقام دموزيل مقارنات واسعة عن نظيرات فيستا في الديانات الهندوأوربية، فوجد، أولاً، أنّ اسم هذه الإلهة مشتقّ من الجذر الهندوأوربي القديم (ها - إيو)، المشتق من (ها - إيو- س)، وهناك، عند الاغريق، كلمة (هيوي)، وفي اللاتينية (وحدة، أوستو)، وفي الفيدية (أوساثي)، التي تحوّلت، في الإغريقية، إلى (هستيا)، وهناك ما يناظرها في الغالية السلتية.

وقد قارن ديموزيل بين طقوس النار الرومانية والفيدية، ورأى أنّ الموقد هو الذي يربط السماء بالأرض عن طريق الدخان المتصاعد من الموقد، وعليه يجب ضمان اتصال الأرض بالسماء عن طريق دوام بقاء النار والدخان متصاعدين نحو السماء، وهو ما يضمن قداسة الأرض، أو المكان الذي تشتعل فيه النار، وما يضمن بقاء الدولة والملوكية، وكانت شجرة الفيلكس (ربما البلوط) هي رمز من رموز النار الهندوأوربية، بسبب استخدامها خشباً للنار. وترتبط هذه الإلهة بإله البدايات (يانوس)، ويرى ديموزيل أنّ هذه الإلهة والإلهة (أجني) الفيدية لها علاقة مع البدايات والنار أصلاً للحياة وبدايتها.





إلهة النار الفيدية أجني والرومانية فيستا والإغريقية هستيا

ولكي تكتمل الحلقة الهندية الأوربية، لابدّ من التنويه بإلهة النار الفارسية أناهيتا، التي هي قرينة أهورا مزدا، وهو الإله الفارسي الأكبر في الزرادشتية، ونرى أنّه ربما كانت هناك صلة بين فيستا وأفستا، وهو الكتاب المقدس الزرادشتي، لكنّ ديموزيل لم ينتبه إلى هذه الصلة.



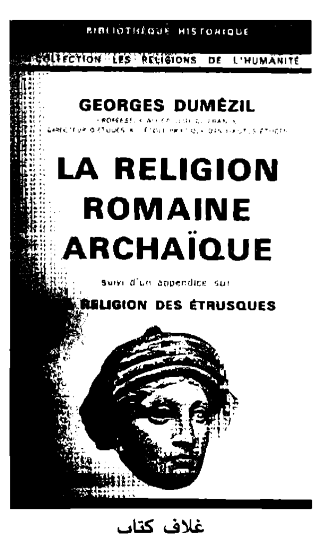


أهورامزدا وأناهيتا

❖ **كتبه**

- عيد الخلود: دراسة الأساطير الهندوأوربية: (1924م).
- جريمة ليمنينيس: طقوس وأساطير العالم الإيجي: (1924م).
- مشكلة القنطور: دراسة الأساطير الهندوأوربية المقارنة: (1929م).
- أورانوس، الإله الخالق الهندوسي: فحص الأساطير الهندوأوربية المقارنة: (1932م).
- أساطير حول (NART) تليها خمس مذكرات أسطورية: (1930م).
- فلامين البراهمي: (1935م).
- الأساطير والآلهة عند الألمان: تفسير مقارن: (1939م).
- ميثرا: الإله الهندوسي الخالق: (1940م).
- المشتري المريخ كويرينوس: مقالة عن المفهوم الهندو أوربي عن المجتمع وأصول روما (1941م).
- ميلاد روما: (1944م).
- رؤساء الملائكة وتشكيل الدين الزرادشتي: (1945م).
- تفسير النصوص الهندية واللاتينية: (1948م).
- الأساطير الرومانية: (4 أجزاء) (1942-1943م).

- تاربيا: خمس تجارب في فقه اللغة الهندو أوربية المقارن: (1947م).
- التراث الهندوأوربي في روما: (1949م).
- السلطان الثالث: مقالة عن أريامان الإله الهندو إيراني وتشكيل التاريخ الأسطوري لإيرلندا: (1949م).
- الآلهة الهندوأوربية: (1952م).
- الطقوس الهندوأوربية في روما: (1954م).
- آلهة الأساطير اللاتينية والفيدية: (1956م).
- جوانب من الحروب الهندوأوربية: (1956م).
- حكايات: (1957م).
- العقيدة الثلاثية عند الهندوأوربيين: (1958م).
- الآلهة الألمانية وتشكيل الدين الإسكندنافي: (1959م).
- وثائق عن لغات وتقاليد الأناضول والقوقاز: (1960-1967م).



غلاف كتاب
الدين الروماني القديم
من الهامش إلى الشعب الأتروسكي

- أبطال الأساطير: (1965م).
- الدين الروماني القديم من الهامش إلى الشعب الأتروسكي (1966م).
- الأسطورة والملحمة: فكرة الوظائف الثلاث في ملاحم الشعوب الهندوأوربية: (1968م).
- أنواع الملحمة البطولية الهندوأوربية: (1971م).
- القصص الرومانية: (1973م).
- الفكر الروماني: (1969م).
- سعادة وألم المحارب الهندوأوربي: (1969م).
- الأسطورة في الرواية: (1970م).
- المهرجانات الرومانية في الصيف والخريف تليها الأسئلة الرومانية العشرة (1975م).
- فعل (لغة oubykh): دراسة وصفية مقارنة: (1975م).
- سيادة ذات الآلهة الهندية - الأوربية: (1977م).
- سيثيا والروايات: (1978م).
- الزواج الهندوأوربي تليها الأسئلة الخمسة عشر الرومانية: (1979م).
- صوت أبولو ومقالات أخرى: (1982م).
- اللوردات والمحظية: (1983م).

- لوموين في اللون الرمادي عند فارين: نوسترادليوس: (1984م).
- نسيان الحقوق وشرف الآلهة: (1985م).
- مقابلات مع ديديه إربون: (1987م).
- رسائل مختارة من السير ج.ج. فريزر: (2005م): تحرير: روبرت أكرمان.

6- علم الأساطير (الميثولوجيا)

ظهر علم الأساطير في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكانت بداياته على أيدي علماء كانوا يعملون في حقول الأنتربولوجيا، والأديان، واللسانيات، فقد بدأ تايلور يفسّر الأسطورة على أنّها تفسير أدبي للظواهر الطبيعية، فقد وضع الإنسان البدائي الأرواح في كلّ شيء في الطبيعة، وجعلها تتحرك وتؤلف القصص، وكان تايلور يرى أنّ الإنسان تقدم ببطء شديد، في تفسير العالم، من الأسطورة إلى العلم.

أما لوسيان ليفي برول، فقد رأى أنّ العقل البدائي جزءٌ من العقل البشري، وليس مرحلةً من مراحله، أو مراحل تطوره التاريخي، لكنّ عالم الأديان الأول ماكس مولر رأى أنّ الأسطورة مرضٌ لغوي، وأن الأساطير نشأت بسبب غياب أسماء وأجناس الظواهر لغوياً، وقد أصبحت هذه الظواهر كائنات عاقلة وواعية بسبب طبيعة الكلام التشبيهية بالإنسان، وهذا يعني أنّ الإنسان كان مضطراً، بسبب فقر المفردات والأفكار اللغوية، إلى أن يشبهها بالإنسان، وهكذا يكون قد أعطاها الحياة، والعقل، والحركة، وهو ما أدّى إلى ظهور فكرة الآلهة.

أمّا السير جيمس فريزر، فيرى أنّ الأساطير سوء فهم للطقوس السحرية، وهذه، أيضاً، كانت تقوم على فكرة خاطئة للقانون الطبيعي. وكان فريزر يرى أنّ الإنسان، الذي كان يخفق في الحصول على نتائج جيدة من السحر، كان يعتقد أنّ هناك آلهة شخصية تعمل على إفشال ذلك، ومنها نشأ الاعتقاد تدريجياً بالآلهة الدينية، وكان فريزر يرى أنّ تطور الإنسان حصل من السحر إلى العلم من خلال الدين.

أما في القرن العشرين، فقد تطورت الأمور باتجاه آخر معارض لتلك التي ظهرت عن الأساطير في القرن التاسع عشر، فقد عدّت الأساطير مقدسة، ولها وظيفتها المهمّة في الدين؛ بل إنّ الدين لا بدّ له من الأسطورة لكي تتّضح صورته؛ إذ لم تكن هناك معتقدات مسبقة في الأديان؛ بل إنّ الأديان هي نتاج الأساطير أساساً.

فقد اكتشف كارل غوستاف يونغ أنّ في الإنسان مخزناً هائلاً للأساطير يرثه من أسلافه، ويكمن في (اللاشعور الجمعي)، وقارن بين محتويات هذا المخزن، الذي يحتوي النماذج البدئية (أركيتايب)، وأساطير الشعوب القديمة، وأقام العلاقة بين «الأركيتايب» والأساطير.

أما جوزيف كامبل، فقد رأى أنّ هناك نوعين مختلفين من الأساطير؛ هما: الإمكانات الروحية الاستعادية في الإنسان، والأساطير التي لها علاقة بالمجتمع، الذي هو فيه؛ أي: أنه يرى أنّ الأساطير إمّا (روحية خاصة)، وإما (اجتماعية عامة).

ورأى كلود ليفي شتراوس أنّ الأساطير تعكس أنماط العقل، وتفسرها أكثر على أنّها مكونات عقلية، ووجد أنّ هناك أزواجاً من الأضداد تكمن في اللاشعور الجمعي، مثل: (الخير الشر، الحب الكره، الأعلى الأسفل)، وهي التي تحدّد طريقة تفكيرنا ومشاعرنا.

أمّا مرسيا إلياد (وهو أكبر عالم أديان في القرن العشرين)، فقد رأى أنّ قلق الإنسان الحديث سببه الأساس رفض الأساطير والشعور المقدس، ولذلك فهو يعدّ الأسطورة والمقدس من أساسيات بناء تكوين الإنسان، وليسا مصدر جهله، وانحطاط وعيه.

وهكذا، يكون القرن العشرون قد أعطى الاعتبار المميز للأسطورة، وهذا، بالضبط، هو الذي جعل علم الأسطورة (ميثولوجي) ينتعش، ويكبر، وتكون له مدارس وتيارات واتجاهات، ويصبح جزءاً مهماً من أجزاء فهمنا للظاهرة الدينية.

- **المدرسة الأسطورية الألمانية (German Mythological school) في القرن التاسع عشر:**

نشأت المدرسة الأسطورية في ألمانيا، في القرن التاسع عشر، من خلال الدراسات الكلاسيكية والمقارنة للأساطير الخاصة باللغات الهندوأوربية، ولم يكن اهتمامها دراسة علاقة الأسطورة بالدين؛ بل اهتمت بعلاقة الأسطورة بالآداب، ولاسيما الأدب الشعبي، وكان أهمّ رواد هذه المدرسة:

1- فريدرك شيلنغ (1775-1854م): فيلسوف ألماني.

2- أوغست شليغل (1767-1845م): كاتب وشاعر وناقد ومترجم ألماني.

3- فريدريك شليغل (1724-1829م): كاتب وشاعر وناقد ألماني.

4- جاكوب غريم (1785-1863م): كاتب ولغوي.

5- فلهلم غريم (1786-1859): كاتب وجامع حكايات شعبية.

توسعت مساحة هذه المدرسة، وانقسمت إلى تيارين أساسيين، هما:

(1) التأصيل اللغوي (Etymology)، الذي كان يلجأ إلى اللغة لتفسير الأسطورة، وكان أهمّ رواده: أدلبرت كوهن، وماكس مولر من ألمانيا، وميشيل بريل من فرنسا، وفيودور بوسلايف من روسيا.

(2) القياس (Anology)، حيث تمّت الموازنة بين الأساطير المتشابهة عند فلهلم شفارتز، وفلهلم مانهادت، وتمّت، في تيار آخر، عملية الربط بين الأساطير والظواهر الفلكية والجوية،

وهناك تيار آخر ربط بينها وبين الحياة اليومية، وآخر مع الأرواحية، وأنها إضفاء الروح على الطبيعة، مثل: تايلور، وسبنسر، ولانغ، وفربنيوس.

وهكذا، كانت الأساطير محطّ إعجاب الجميع بسبب من علاقتها بالأدب، و/أو الأدب الشعبي. أمّا علاقتها بالدين، فلم تكن مبحوثة بشكل جيّد في هذه المدرسة الأسطورية، التي سيطرت على توجّه الميثولوجيا في القرن التاسع عشر في أوربة كلها.

• **المدارس الأسطورية الغربية في القرن العشرين:**

توسع الاهتمام بالأسطورة على صعيدين؛ الأول هو البحث عن أصل نشأتها، وطبيعة انتمائها، وسبب ظهورها، والثاني هو رصد تأثيراتها في مختلف النشاطات التي مارسها الإنسان.

الاهتمام الأول يبدو وكأنّه العلّة، أو السبب، والاهتمام الثاني يتابع النتيجة، أو النتائج، وكلاهما نافع لفهم الأسطورة وتأثيراتها.

نشأة وانتماء الأسطورة:

هناك ثمانية تيارات حاولت تفسير نشأة، وانتماء، وطبيعة الأسطورة، أسهم في ترسيخها مجموعة من العلماء المؤسسين لها، وما زالت هناك إمكانية لظهور تيارات أخرى، وسنذكرها، أولاً، في هذا الجدول المبسط، وسنتناولها سريعاً:

سبب نشأة الأساطير	العلماء المؤسسون
المجتمع	مارسيل موس
النفس	فرويد، يونغ
المجتمع/النفس	جوزيف كامبل
السحر	روبرتسون سميث، جيمس فريزر
الدين	مرسيا إلياد
اللغة/البنية	كلود ليفي شتراوس
العقل (الفكر)	لوسيان ليفي برول
الطبيعة/الأدب	نورثروب فراي

(**1**) **المجتمع**: يرى مارسيل موس أنّ الوظيفة الاجتماعية للأسطورة هي التي جعلتها ضرورة، ويشير إلى الرموز الدينية أساساً لهذا الظهور. أمّا مالينكوفسكي، فهو صاحب النظرية

الوظيفية للأسطورة، حيث يرى أنّها مهمة في المجتمع البدائي بشكل خاص في العادات، والتقاليد، والأخلاق وغيرها.

(2) النفس: يرى فرويد أنّ الأسطورة تعبير عن قوى اللاشعور الجنسي، والمكبوت، وهي قرينة الغريزة، ويرى أنها تظهر في طفولة الإنسان، مثلما تظهر في طفولة المجتمع الإنساني، ويعني به (المجتمع البدائي). أما كارل غوستاف يونغ، فيرى أنّ الأسطورة موجودة في اللاشعور الجمعي للفرد على شكل «أركيتايب» كثيرة ترمز، عادةً، لقيم، وكائنات عليا، وهي وسيلة توازن وتعليم وحكمة أكثر من كونها خرافة.

(3) المجتمع/ النفس: رأى جوزيف كامبل أنّ الأسطورة نتاج توترات روحية نفسية استعادية داخل الفرد من جهة، وحاجات اجتماعية من جهة أخرى، وبحث على هذا الأساس أسطورة البطل في المجتمع.

(4) السحر: رأى روبرتسون سميث أنّ الأسطورة هي أحد نواتج الطقس، الذي هو أقدم منها؛ لأنه ممارسة عملية. أما هي، فنسيج لغوي لاحق. أما فريزر، فقد حدّد، على وجه الدقة، أن الأسطورة نتاج السحر والطقس السحري تحديداً.

(5) الدين: ربما يكون مرسيا إلياد هو الأكثر دقّة من الجميع؛ لأنه رأى أنّ الأسطورة جزء أساس من مكوّنات أيّ دين، فهي تروي أحداث الزمن المقدس الأول، والمكان المقدس الأول، ويدعو إلى التمييز بين الأساطير، وما يشبه الأساطير، ويضعها في قلب الدين.

(6) اللغة/ البنية: يرى كلود ليفي شتراوس أنّ الأسطورة بنية لعمليات لا شعورية تؤكّد النظرة العامة للحياة البشرية، وأن اللغة هي محدّد الأسطورة، وأن لها طبيعة تشبه طبيعة اللغة، ولذلك فإنّ مغزى الأسطورة لا يكمن في العناصر المفردة، التي تتكون منها، فهي قابلة للاستبدال؛ بل في العلاقات/ الصور المجملة لتلك العناصر، وهذا ما يجعلها مشابهة للغة.

(7) العقل (الفكر): يرى لوسيان ليفي برول أنّ الأسطورة نموذج العقل البدائي ما قبل المنطقي، والذي يرتكز على الظواهر، التي ليس لها تفسير منطقي، فهي، إذاً، متخصصة في الظواهر الخارجة عن المنطق في زمنها.

(8) الطبيعة/ الأدب: نورثروب فراي يرى أنّ أصل الأسطورة هو نقليات الطبيعة، وأثرها في الإنسان، ولاسيما الفصول الأربعة، وكيفية تفسير الإنسان لها. إنها تفسّر قوى الطبيعة بالآلهة، وبذلك يكون تفسير تشبيه الآلهة بالإنسان نوعاً من التوازن بينهما. وكذلك يرى فراي أنّ الأسطورة هي رحم الأدب، ومنها ظهرت أنواع الأدب كلّها.

• جوزيف كامبل (1904-1987م):


Joseph Campbell

باحث في الأساطير (ميثولوجي) أمريكي، وهو محاضر، وكاتب مقالات متميزة، فضلاً عن كونه محرراً للكثير من الكتب عن الأساطير، وهو باحث في الميثولوجيا المقارنة (علم الأساطير المقارن) وعلم الأديان.

وُلِدَ جوزيف كامبل، في مدينة وايت بلينز، من أسرة كاثوليكية تنتمي إلى الطبقة الوسطى. تولع بآثار الهنود الحمر، وسكان أمريكا الأصليين، بعد زيارة قام بها، مع والده، إلى متحف التاريخ الطبيعي في نيويورك. تخرج، عام (1921م)، في كلية كانتربري في ولاية كونيتيكت، ثم درس الأحياء والرياضيات في كلية دارتموث، ثم درس الأدب الإنجليزي في جامعة كولومبيا، وأكمل الماجستير فيها في أدب العصور الوسطى عام (1927م). كان كامبل رياضياً في سباقات المضمار والجري، حيث أحرز جوائز كثيرة فيها.

التقى الفيلسوف الهندي جدّو كريشنامورتي، عندما سافر، في الباخرة، في رحلة إلى أوربة مع أسرته، وكان جدّو فيلسوفاً روحياً يؤكّد التغيير الجذري في الفرد من خلال الثورة النفسية الداخلية العميقة، وقد تأثّر كامبل بفلسفته، وانتبه بعمق إلى الديانة الهندوسية، والفكر الهندي عامة، وهو ما جعله يبتعد عن المذهب الكاثوليكي.

وفي عام (1927م)، سافر إلى فرنسا، ودرس في جامعة باريس اللغات (الفرنسية القديمة والبروفانسية والسنسكريتية)، ثم سافر إلى ألمانيا، وأتقن اللغة الألمانية، فضلاً عن الفرنسية واللاتينية، فزادت هذه اللغات من ثروته المعرفية، وحسن تذوقه لآدابها وتراثها.

تأثر بكتابات الجيل المفقود، الذي يضمّ فيتزجيرالد، وشتاينبك، وإليوت، وجون دوس باسوس، ووالدو بيرس، وإيزادورا دنكان، وغيرهم، من الذين شهدوا الحرب العالمية الأولى، وشكّلت مصيرهم، وتعرّف بعمق إلى الثقافة الأوربية، من خلال أعمال جيمس جويس، وفرويد، ويونغ، ومتاحف وصالات أوربة.

بعد سنتين، عاد كامبل إلى كولومبيا، وحاول إكمال دراسته الأكاديمية عن اللغة السنسكريتية، وأدب القرون الوسطى، لكنه لم يستطع، ثمّ اتجه نحو القراءة العميقة، التي جعلت منه كاتباً وباحثاً في علم الأساطير والأديان بشكل خاص، حيث ظهر كتابه الأول في هذا المجال (**البطل بألف وجه**) عام (1949م)، ثم ظهرت موسوعاته الفكرية (**أقنعة الله**) و(**الأطلس التاريخي لأساطير العالم**)، وكتب أخرى كثيرة.

تزوّج من جين أردمان المتخصصة في فنون الجسد والرقص، وعاش معها ما يقرب من نصف قرن. زار الهند واليابان عام (1956م)، ثمّ عاد إلى أمريكا، وترأس جمعية الفنون والدين والثقافة المعاصرة، ودرّس في معهد الخدمات الأجنبية في الولايات المتحدة الأمريكية. توفي كامبل في بيته في هونولولو/هاواي بعد مضاعفات لسرطان المريء.

❖ فكره:

يمكننا أن نعدّ جوزيف كامبل عالم أساطير (ميثولوجي) بالدرجة الأساسية، وهو علمٌ يشكّل متناً أساسياً في علم الأديان؛ بل يمكن القول، بلغة أدق، إنّه أكبر عالم في (علم الأساطير المقارن)، أو الميثولوجيا المقارنة، التي كانت نوعاً مبتكراً شهد استقلاله الواضح مع كامبل، بعد أن كان مدغماً في المباحث الاجتماعية والأنتربولوجية. وعلى هذا الأساس، سنحاول إلقاء الضوء على فكره من هذه الزاوية، ولذا يمكننا القول إنّه اهتمّ بمعالجة الأمور الآتية:

- الأسطورة الواحدية (أسطورة البطل):

الأسطورة الواحدية، أو الأحادية (Monomyth) هو مصطلح نقله كامبل من رواية جيمس جويس (يقظة فينيجان)، ووضع له قواعده ومراحله، ثم أسماه (رحلة البطل) (The hero's journey).

يقصد كامبل بالأسطورة الواحدية أنّها نموذج أسطوري شائع في جميع أساطير الشعوب، التي تخص البطل، وتنقسم هذه الأسطورة إلى مراحل حاول كامبل شرحها، وتتبعها في كتابه المعروف بـ **(البطل بألف وجه)** (1949م):

(1) الانفصال والمغادرة:

1- الدعوة إلى المغامرة: الإشارات التي تعلن فيها الدعوة عن نفسها.
2- رفض الدعوة: حماقة الهروب من وجه الإله.
3- العون ما فوق الطبيعي: وهو الدعم الخارق الذي سيجعله يجازف.
4- اجتياز العتبة الأولى.
5- بطن الحوت: الدخول في الظلام (الليل).

(2) التنشئة والعبور: الاختبارات وانتصارات الانطلاق:

1- طريق الاختبارات: الجانب الخطر للإلهة.
2- المواجهة مع الإلهة (الأم الكبرى): غبطة الطفولة التي عثر عليها من جديد.
3- الأنثى كمغوية: التحقق من صراع الموت لـ: (أوديب).

4- المصالحة مع الأب.

5- التأليه.

6- المباكرة النهائية.

(3) العودة:

1- رفض العودة: العالم المرفوض.

2- اللجوء السحري: هروب بروميثيوس.

3- الإنقاذ من الخارج.

4- العودة عبر العتبة: العودة إلى عالم الحياة العادية.

5- سيد العالمين الاثنين.

6- الحرية من أجل الحياة: طبيعة ووظيفة المباركة النهائية.

ويمكننا إجمالاً (وفقاً لكامبل) ترتيب مراحل رحلة البطل في النقاط الموجزة الآتية، مع رسم توضيحي لها:



الأسطورة الواحدية (أسطورة البطل)

رحلة البطل هي وصف عام لسيرة البطل التي حدّدها جوزيف كامبل، حيث تظهر في نموذج رسمه على شكل تطورات درامية، أو قصصية متنامية، أو أسطورية، أو طقوس دينية، أو نفسية. فهو يصف مغامرة نموذجية لنوع من «الأركيتايب» (النموذج البدئي) نسميه (البطل)، وهو الشخص الذي يخرج، ويحقق أفعالاً عظيمة، نيابةً عن الجماعة، سواء كانت هذه الجماعة قبيلة أم شعباً أم حضارة. وقد وضع جوزيف كامبل اثنتي عشرة مرحلة لهذه الرحلة (ستة منها تجري في العالم العام، الذي وُجِد فيه البطل أولاً، وستة في العالم الخاص الذي ينشده)، وهي:

1- **العالم العام**: يشعر البطل، بعد الارتياح لما يجري حوله في العالم العام، ويبدي الجمهور الذي حوله تعاطفاً مع ما يفكر فيه، ويشعر بما يشعر به البطل. ويتصرّف البطل فيما ورثه، ووفق بيئته، بنوع من الاستقطاب، ما يسبب له إجهاداً.

2- **الدعوة إلى المغامرة**: شيء ما يهزّ الوضع إمّا من ضغط خارجي، وإما من شيء يتصاعد من الأعماق؛ ولذا على البطل أن يواجه بداية التغيير.

3- **رفض الدعوة**: يشعر البطل بالخوف من المجهول، ويحاول الابتعاد عن المغامرة لفترة وجيزة، وهناك من يحذّر من عدم يقين وخطر القادم.

4- **اللقاء بالمعلّم**: يلتقي البطل بالمسافر الموسمي، الذي يعطيه المعدات والتدريبات والنصائح اللازمة التي تساعده على الرحلة، أو أن يصل البطل في داخله إلى مصدر الشجاعة والحكمة.

5- **عبور العتبة**: في نهاية الفصل، يتعهد البطل بترك شؤون العالم العادية، والدخول في منطقة جديدة، أو شروط غير مألوفة، وقواعد جديدة.

6- **الاختبارات، الحلفاء، الأعداء**: يتعرّض البطل للتجارب والتحديات، ويتمّ فرز الولاءات في العالم الخاص.

7- **النهج**: البطل والمقربون من الموالين له يتهيّؤون للتحدّي الأكبر في العالم الخاص.

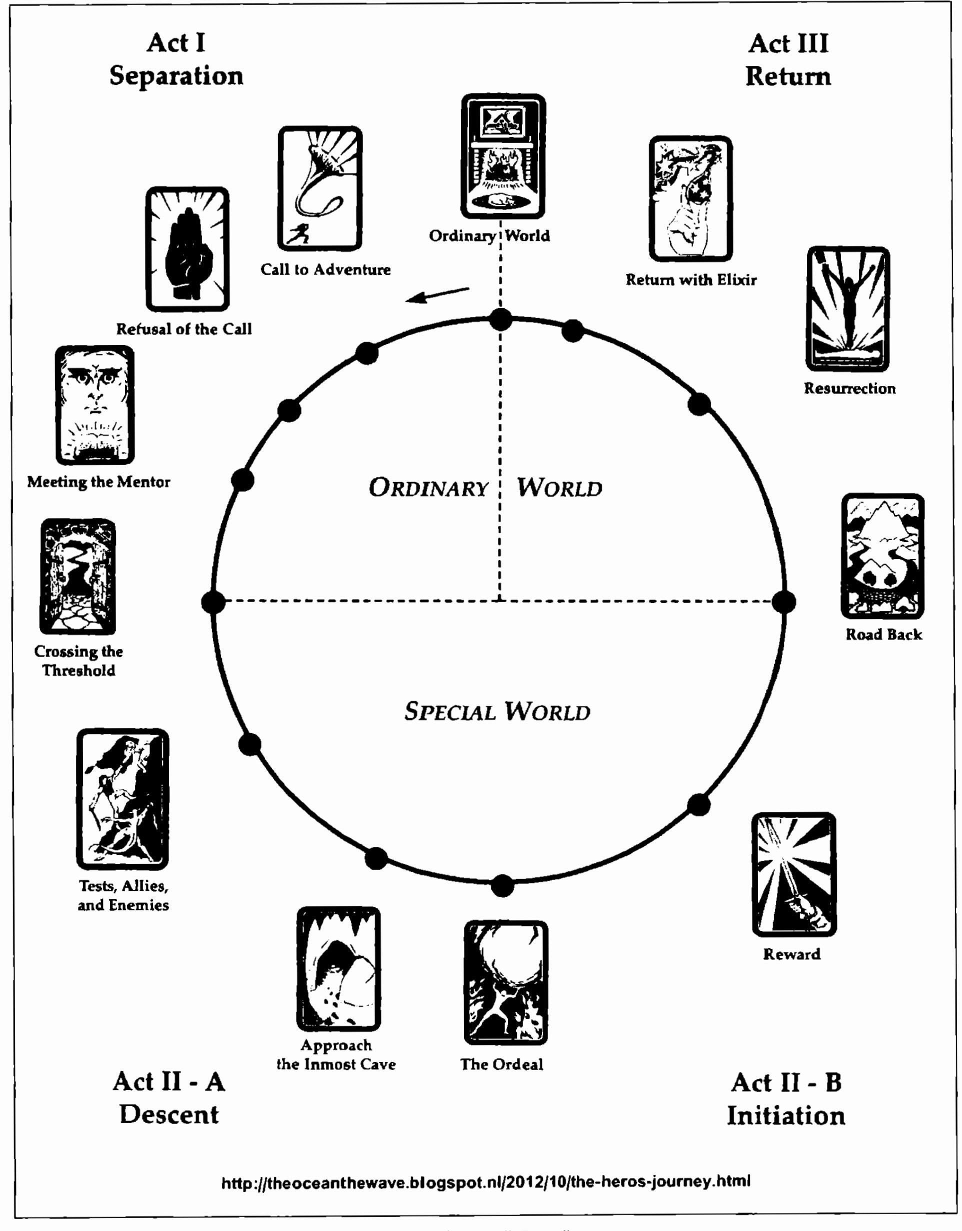
8- **المحنة**: عند منتصف القصة، يدخل البطل منطقة الموت، وقد يكون هناك احتفال، ويواجه الموت، أو يتعرض له، ومن لحظة الموت تأتي الحياة الجديدة.

9- **قرار العودة**: يحصل البطل على الكنز، أو الهدف، بعد مواجهة الموت، وقد يكون هناك احتفال، ولكن هناك، أيضاً، خطر فقدان الكنز مرة أخرى.

10- **طريق العودة**: بعد ثلاثة أرباع القصة، يظهر هناك دافع لإكمال المغامرة، ويغادر العالم الخاص؛ ليتأكد من أن الكنز سيجلب إلى بيته أو بلده، وغالباً ما يُشار إلى مشهد مطاردة وخطر عليه.

11- **ما قبل العودة**: حيث يكون هناك اختبار قاسٍ يمرّ به البطل قبل وصوله إلى بلده، ويتخلّص منه، ربما، بوساطة تضحية مشاركة في آخر لحظة، ويتمّ، أخيراً، حلّ المتناقضات التي ظهرت في بداية الصراع.

12- **العودة مع الإكسير**: يعود البطل إلى الوطن، أو البلاد، أو يستمر في رحلته مع بعض عناصر الكنز، التي لها القدرة على تحويل العالم، كما يتمّ تحول البطل.



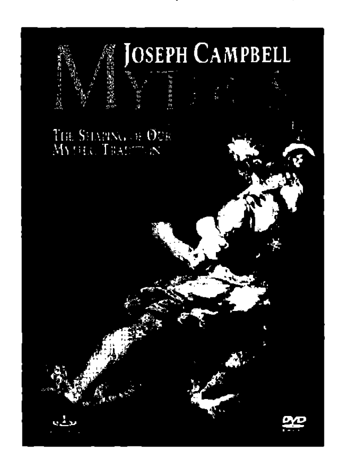
الدورة الكوزمولوجية

- الدورة الكوزمولوجية:

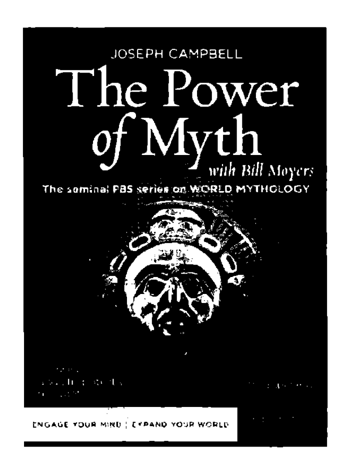
يرى كامبل أنّ هناك دورة كوزمولوجية في النصوص المقدسة للقارات جميعاً، وتمنح انعطافة جديدة لمغامرة البطل، ولنلاحظ أنّ كامبل لا يفرّق بين الإله والبطل البشري (فهما مركز الأسطورة عنده)، وهذا خطأ، ومفارقة كبرى ظلّت ملازمة لأعمال كامبل حتى النهاية، فهو يرى أنّ البطل هو ابن الإله، الذي يبدو رمزاً لتلك الصورة الإلهية الخلّاقة والمخلصة، التي هي مخبأة فينا جميعاً، وتنتظر، فحسب، أن تُعرف، وتستحضر في الحياة.

والدورة الكوزمولوجية تفتح صفحة الرؤية الكبرى عن خلق وتدمير العالم، التي يؤتمن عليها البطل المكلل بالنجاح كإلهام. الفصل الأول (الفيض) يعالج أشكال انبثاق الكون من الفراغ. الفصل الثاني (الولادة من العذراء) هو نظرةٌ عامة حول الأدوار الخلاقة والمنقذة، التي تتمتّع بها القدرة الأنثوية، في البداية فيما هو كونيّ؛ أي: كأم للعالم، ومن ثمّ على المستوى الإنشائي، كأمّ للبطل.

الفصل الثالث (تحولات البطل) يتبع مسار القصص الأسطورية من تاريخ الجنس البشري، من خلال المراحل النمطية، حيث البطل في أشكاله المتبدلة، يظهر على خشبة المسرح تطابقاً مع الحاجات المتبدلة للنوع البشري. الفصل الرابع (الانحلال) يتحدث عن النهاية التي تنطق بالحكمة، ومن ثمّ حكمة عالم الظاهرات (كامبل: 2003م: 48).



غلاف كتاب (الميثوس)

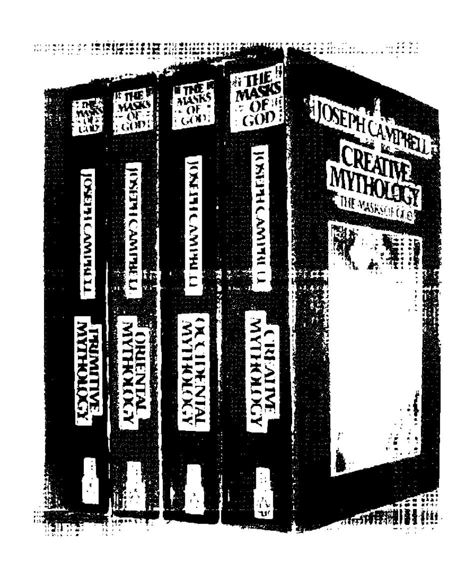


غلاف كتاب (قوة الأسطورة)

- أنواع الأساطير:

في كتابه الموسوعي (**أقنعة الله**)، قسّم جوزيف كامبل الأساطير إلى أربعة أنواع كبرى هي: الأساطير البدائية، والشرقية، والغربية، والإبداعية. وإذا ما نظرنا إلى كتابه الموسوعي الثاني

(الأطلس التاريخي لأساطير العالم)، فيمكننا، عندئذ، تحديد هذه الأنواع بصورة أدقّ. فالأساطير البدائية هي أساطير العصور الحجرية القديمة والحديثة، وأساطير الأديان البدائية، التي ظلت على حالها إلى يومنا هذا، وتشتمل على أساطير الصيادين، والحيوان، والنبات، والزراعة، التي سادت فيها الإلهة الأم. وميزة هذه الأساطير تكمن في التحامها مع الطبيعة، وفي كونها أساطير خصب وولادة. أمّا الأساطير الشرقية، فهي أساطير الحضارات الشرقية القديمة لآلهة السماء، والملوك المؤلهين.



موسوعة (أقنعة الله)

أما الأساطير الغربية، فهي أساطير الحضارات والثقافات الغربية القديمة، بعد القرن السادس قبل الميلاد، ولاسيما أساطير الإغريق، والرومان، والهند، والصين.

أما الأساطير الإبداعية، فهي الأساطير التي ارتبطت بالأديان البوذية، والتاوية في الشرق الأقصى، والأساطير اليهودية والمسيحية في الشرق الأدنى، والغرب، والأساطير الغنوصية والباطنية.

❖ كتبه:

- نافاهو احتفالية حرب: (1943م).
- مفتاح هيكلي ليقظة فينيجان: (1944م).
- طيران جاندر البرّ: استكشافات البعد الأسطوري: (1951م).
- أقنعة الله: (1959-1968م):
  - ج1: الميثولوجيا البدائية: (1959م).
  - ج2: الميثولوجيا الشرقية: (1962م).
  - ج3: الميثولوجيا الغربية: (1964م).
  - ج4: الميثولوجيا الإبداعية: (1968م).
- أساطير للعيش: (1972م).
- المفارقة الجنسية والأشكال الأسطورية في فنّ توماس فن: (1973م).

- صورة أسطورية: (1974م).
- الروافد الداخلية للفضاء الخارجي: الاستعارة كأسطورة وكدين: (1986م).
- الأطلس التاريخي لأساطير العالم:

ج1: منهج القوى الحيوانية (1986): الأساطير البدائية للصيادين وجامعي الثمار، أساطير الصيد العظمى.

ج2: الطريق للأرض المبذورة: النحر، أساطير النباتيين الأوائل في أمريكا الشمالية، أساطير النباتيين الأوائل في أمريكا الوسطى والجنوبية.

- تحوّلات الأسطورة عبر الزمن: (1990م).
- رفقة جوزيف كامبل: تأملات في فن الحياة: (1991م).
- كلمات أسطورية، كلمات حديثة في فن جيمس جويس: (1993م).
- البعد الأسطوري: مقالات مختارة (1959-1987م): (1993م).
- بكشيس وبراهمان: صحف هندية (1954-1855م): (1995م).
- أنت هو ذاك: تحويل المجازات الدينية: (2001م).
- ساك وساتون: صحف آسيوية - يابانية: (2002م).
- أساطير الضوء: الاستعارات الشرقية للأبدية: (2003م).
- مقدمات تمهيدية للجليس: ميثولوجيا التحولات الشخصية: (2004م).
- حياة مفتوحة: حوار مع جوزيف كامبل من قبل مايكل تومر: (1989م).
- البطل في رحلة: كامبل في حياته وعمله: (1990م).
- البطل بألف وجه: (1949م). ترجمه إلى العربية حسن صقر، ونشر في دار الكلمة للنشر والتوزيع، دمشق، (2003م).
- قوة الأسطورة: (1988م). ترجمه إلى العربية حسن صقر، وميساء صقر، وهو حوار مع جوزيف كامبل. كما تُرجِمَ كتابه (قوة الأسطورة) تحت عنوان: (سلطان الأسطورة)، وقد ترجمه بدر الديب، ونشره في المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.

ونُشِرَ له بالعربية كتاب (الأساطير والأحلام والدين). ترجمه مجموعة من المترجمين، وصدر عن دار الكلمة في دمشق، (2001م).

• نورثروب فراي (1912-1991م):

ناقد كندي وباحث في علم الأساطير (ميثولوجيا). صاحب المنهج الأسطوري، أو النموذجي (الأركيتايبي) المستمدّ من نظريات عالم التحليل النفسي كارل غوستاف يونغ، حيث يدرس الأدب باعتباره مخزناً للنماذج البدئية الموجودة في الذاكرة الجمعية للإنسان.


Northrop Frye

وُلِدَ هيرمان نورثروب (نوري) فراي في مدينة شيروبروك، في مقاطعة كوبيك الكندية، وانتقل إلى مونكترن وبروتسوربك الجديدة، ذهب إلى تورنتو، وأكمل دراسته الجامعية هناك في جامعتها في كلية فكتوريا. درس اللاهوت (ثيولوجيا) في كلية إيمانوئيل دراسةً أولية، ثمّ أصبح طالباً وزارياً في ساسكاتجيوان، وصار في وزارة الكنيسة المتحدة لكندا، ثمّ درس في كلية ميرتون، قبل أن يعود إلى كلية فكتوريا، حيث قضى ما تبقى من حياته المهنية. قام بتحليل أدب شخصيات أدبية غربية معروفة مثل: وليم بليك، وشكسبير، وجون ملتون، وإليوت.

برز اسم فراي، عندما نشر كتابه الأول (**النسق المخيف**)، عام (1997م)، حيث درس سفر وليم بليك، وأرجع فيه نظام الاستعارة إلى الفردوس المفقود، والكتاب المقدس، ومن هنا، بدأ اهتمامه بدراسة علاقة الأدب بالدين، وهو ما قاده إلى تتبع الأسطورة في رحيلها من نظامها الديني إلى النظام الأدبي؛ ولذلك كانت كتبه (**تشريح النقد**)، و(**الخيال الأدبي**)، و(**الماهية والخرافة**)، نوعاً من الميثولوجيا الأدبية.

درّس فراي أستاذاً في جامعة هارفارد (1974-1975م)، ولم يحصل على الدكتوراه، وكان قد وقف بقوة ضد حرب فيتنام، وضدّ الفصل العنصري في جنوب أفريقية.

تزوج من هيلين كيمب، وهي مربية، ومحررة، وفنانة، عام (1973م)، ولكنّها توفيت وهي تصطحبه في جولة محاضرات في أستراليا، ثمّ تزوج، بعدها بسنتين، إليزابيث براون. توفي ودفن في تورنتو في كندا.

❖ **فكره:**

الاهتمام الأوسع لفراي هو النقد الأدبي، وهو الذي ابتكر فيه منهجاً نقدياً جديداً هو المنهج الأركيتايبي (منهج النموذج البدئي)، باعتبار أنّ الأدب مخزن النماذج البدئية (الأركيتايب)، التي نقلها الأدباء من اللاشعور الجمعي للإنسان إلى نصوص الأدب، وهو، بذلك، يكون قد اعتمد على كشوفات وأبحاث عالم التحليل النفسي كارل غوستاف يونغ في هذا المجال. ويمكن أن يكون المنهج الأركيتايبي جزءاً من المنهج الأسطوري في النقد، ويمكن ألا يكون كذلك؛ لأنه متفرّدٌ في موضوعه، على الرغم من وشائجه الكبيرة مع عالم الأسطورة.

أسس فراي النقد الأسطوري، الذي يستند على فكرية الانزياح، فهو يرى أنّ الأدب هو «أسطورة منزاحة عن الأسطورة الأولية التي هي الأصل، وهي البنية، وكلّ صورة في الأدب،

مهما تراءت لنا جديدة، لاتعدو كونها تكراراً لصورة مركزية مع بعض الانزياح، ومع مطابقةٍ كاملةٍ، أحياناً أخرى» (فراي: 1987م: 17).

ويرى فراي أنّ البنية الأدبية، المنزاحة عن البنية الأسطورية الأصلية، تحتوي على ما يسميه النماذج الأدبية، فيما تحتوي البنية الأسطورية الأصلية على النماذج البدئية، وعَدَّ أنّ (الميثة) هي النواة الأصلية للأسطورة.

ما يهمنا أنّ فراي جعل من الأركيتايب (النماذج البدئية) حقلاً وسطاً بين الأدب والدين، فهو يرى أنّ اللاشعور ينبوع أدبي، مثلما هو ينبوع ديني خفيّ في الإنسان، يزخر بالنماذج البدئية (التي هي المواد الأولية لتصنيع الأساطير).

ومع ذلك، فقد كان جهده، في حقل الدين والنصوص المقدسة، مهماً، فمنذ كتابه (**المدونة الكبرى: الكتاب المقدس والأدب**)، سعى فراي إلى الدخول في عالم الدين، والنصوص الدينية، وإن بعدّة أدبية، ثمّ جاء كتابه عن الأسطورة والعمل الأبدي للإبداع، ونورثروب فراي عن الدين، وقبل ذلك كلّه كتابه المبكر حول الماهية والخرافة.

ولا شكّ في أن أفضل مدخل لمعالجة رؤيته الأدبية - الدينية تكمن في كتابه المهم والذائع الصيت (**تشريح النقد**)، الذي ظهر فيه منهجه الأركيتايبي.

وفي كتابه (**الماهية والخرافة**) قسّم فراي أطوار الأسطورة إلى أربعة هي (الفجر/الربيع، الذروة/الصيف، الغروب/الخريف، الظلام/الشتاء)، ورأى أنّ الأسطورة «هي قوة الإعلام الرئيسة، التي تضفي على الشعائر مغزى النموذج الأصلي للفنّ القصصي؛ لذا فإنّ الأسطورة هي النموذج الأصلي، مع أنّه من الملائم أن نقول أسطورة فحسب، لدى الإشارة إلى سرد القصة، ونموذجاً أصلياً لدى التكلم عن الأهمية. وفي دورة اليوم الشمسية، ودورة السنة الفصلية، والدورة العضوية للحياة البشرية، لايوجد نموذج واحد للأهمية، تشيد منه الأسطورة قصة رئيسة حول شكلٍ ما الشمس جزء منه، والخصوبة النباتية جزء آخر، والجزء الثالث هو الإله، أو النموذج الأصلي للإنساني» (فراي: 1992م: 26).

في كتابه (**المدونة الكبرى: الكتاب المقدس والأدب**)، يدرس فراي الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد من وجهة نظر ناقد أدبي، وهو يرى أن هذا الكتاب ظلّ مرجعاً أدبياً للغرب حتى القرن الثامن عشر، وهو نموذج للأدب الأسطوري المؤثّر في المجتمع، علامةً على كونه أكبر كتاب تجميعي للأساطير.

ويبحث فراي في المخيال، الذي أنتج نصوص الأدب الغربي الشفاهية، والمرئية، والمسموعة، ففي (نسق الكلمات)، يناقش فراي لغة الناس عن هذا الكتاب، ويرى أنّ لها نظاماً لغوياً مرّ بثلاثة أطوار هي: (الاستعاري، الكنائي، الوصفي)، ويكشف عن أبنيتها في الأدب

المتأثر بهذا الكتاب، ثم يكشف عن الأسطورة، التي حملت لغوياً مضامين هذا الكتاب، والتي كانت تمثل روحه القوية.

ثمّ يقوم بدراسة الكتاب المقدّس من الناحية الأدبية، فيحلّل أنساقه البلاغية، والاستعارية، والخطابية، والمضمونية، ويناقش بناه السردية، والرمزية، والشعرية، ويتعرّف إلى (النموذج النمطي) فيه.

العالم الرؤيوي، الذي يكشف عنه فراي، هو في الصور التي يرسمها الكتاب المقدس، سواء كانت دنيوية، أم إعجازية، أم أخروية.

أما البنية الرئيسة للكتاب، فهي -كما يرى فراي- بنية (السقوط والصعود)، أو ما نسميه، في الأدب الديني: (البدء والمعاد)، ففي الفردوس السماوي هناك نعيم أبدي يسقط منه الخطاة والمؤمنون، حيث يتوارى الخطاة. أما المؤمنون فيتعرضون إلى التوبة التي تؤدي بهم إلى (الميتانويا)؛ أي: (التحول الروحي)، الذي يرفعهم إلى الأعلى، مرة أخرى، ويجعلهم يستعيدون فردوسهم المفقود.

وتتكرّر هذه البنية في الكتاب المقدس لتشكّل حلزوناً من البنى المزدوجة (سقوط وصعود)، مثل حلزون لولبي يبدأ من أور (حيث خرج إبراهيم) حتى وعد ظهور المسيح اليهودي الأخير. وهذه البنية، إذا نُظِرَ إليها مقلوبةً، هي بنية كوميدية.

يرى فراي أنّ الكتاب المقدس كان، وما زال، مدونة مرجعية كبرى للأدب، ولا بد من البحث في تكوينه الأدبي، أيضاً، مثلما كان البحث فيه عن التكوين المقدس. وكان فراي قد قال: إنّ هذا الكتاب يجب أن يُدرَس باعتباره أسطورة، وليس باعتباره ديناً. وفي هذا الكتاب **(المدوّنة الكبرى)**، يقدم قراءةً جديدة لأساطير وحكايات الكتاب المقدس، فهو يكشف الزيف، الذي تشتغل به الروايات المقدّسة للتاريخ، عند مقارنتها بالحفريات الآثارية، ويدعو إلى فضّ التجمهر حول هذه الكتب المقدسة؛ لأنها تزيّف وعينا، وتشوهه، ويسميها (الكتب المتحزبة)، و(المصادر الضعيفة للتاريخ).

ويرى فراي أنّه لايمكن فهم وقراءة الأدب الغربي دون قراءة الكتاب المقدس، وفهم دوره الذي أحدثه في هذا الأدب، ويتكون الكتاب المقدس من قسمين؛ الأول يعرض فيه نظريته عن تطور اللغة، والأسطورة المحمولة بهذه اللغة، وصولاً إلى التنميط اللغوي. أمّا القسم الثاني، فيذهب من التنميط اللغوي إلى المرحلة الاستعارية، ثم إلى اللغة. وهكذا، فهو يرى تطور اللغة حسب أسلوبه (المرآوي) في ثلاث مراحل هي: (الاستعارة، الكناية، الوصف).

الاستعارة كانت أساس لغة المجتمعات القديمة، حيث التحام الدال بالمدلول، وهو ما أنتج الأساطير، والكتب المقدسة القديمة، التي كانت تعجّ بالآلهة المتعددة، التي حافظت على وحدة

العالـم. أما الكناية، فقد كانت أساس المجتمعات الوسيطة، التي ابتكرت التوحيد في مركزية ثيولوجية واحدة، والإنسان فيه ما هو إلّا جسد سيعود إلى الطبيعة، والروح ستعود إلى الأعالي. أما الوصف فقد أنتج المجتمعات الحديثة، والأدب، بمعناه الحديث، هو المستوى النثري العادي للعالـم.

❖ **كتبه:**

القائمة الآتية من الكتب هي عناوين كتبه في أعماله الكاملة، تحت إشراف وتحرير: ألفين. إي. لي:

- النسق المخيف: دراسة في شعر وليم بليك: (1947م).
- تي. إس. إليوت.
- الناقد حسن المزاج.
- منظور الطبيعة: تطور الكوميديا الشكسبيرية والرومانس.
- العودة إلى عدن: خمس مقالات عن ملاحم ملتون.
- حمقى الزمن: دراسات في تراجيديا شكسبير.
- القرن الحديث.
- دراسة الرومانسية الإنجليزية.
- البنية العنيدة: مقالات في النقد والمجتمع.
- الحديقة المتوحشة: مقالات في الخيال الكندي.
- المسار الحرج: مقال عن السياق الاجتماعي للنقد الأدبي.
- الكتابة العلمانية: دراسة في بنية الرومانسية.
- عالـم روحي: مقالات في الأدب والأسطورة والمجتمع.
- نورثروب فراي في الثقافة والأدب: مجموعة مقالات وآراء.
- الإبداع وإعادة الإبداع.
- انقسامات على الأرض: مقالات عن الثقافة الكندية.
- أسطورة النجاة: تأملات في مشكلات كوميديا شكسبير.
- دليل هاربر للأدب (مع شيردان باكر وجورج بيركنز).
- عن التربية.
- ليس هناك أصوات غير محددة.
- الأسطورة والمجاز: مقالات مختارة.
- كلمات وسلطة: الدراسة الثانية للكتاب المقدس والأدب.

- قراءة العالم: كتابات مختارة.
- الرؤية المزدوجة للغة والطبيعة والزمن والله.
- العالم في حبة رمل: 22 حواراً مع نورثروب فراي.
- تأملات في الخيال الأدبي الكندي: مختارات من المقالات التي كتبها نورثروب فراي.
- أسطرة كندا: مقالات في الخيال الأدبي الكندي.
- نورثروب فراي: عن شكسبير.
- نورثروب فراي في حوار (أجرى الحوار ديفيد كايلي).
- القانون الأبدي للإبداع.
- نورثروب فراي عن الدين.
- الأعمال الكاملة لنورثروب فراي.
- خمسة عشر كتاباً محرراً: المقالات المنشورة في الصحف والمجلات.
- تشريح النقد: (1957م)، ترجمه د. محمد عصفور، ونشرته الجامعة الأمريكية، عمان، (1991م).
- الخيال الأدبي: (1964م)، ترجمه حنا عبود، ونشرته وزارة الثقافة السورية، دمشق، (1995م).
- الماهية والخرافة: (1963م)، ترجمته هيفاء هاشم، ونشرته وزارة الثقافة السورية، دمشق، (1992م).
- المدونة الكبرى: الكتاب المقدس والأدب. ترجمه إلى العربية سعيد الغانمي، ونشرته دار الجمل، بيروت، (2009م).

7- علم اللاهوت (ثيولوجيا الأديان)

- **فيلهلم شميدت (1868-1954م):**

عالم لغوي وأنتربولوجي، وعالم أديان نمساوي. وُلِدَ في هورد في ألمانيا، وانتسب إلى (مجمع الكلمة الإلهية) عام (1890م)، وارتسم كاهناً هناك مسيحياً من الروم الكاثوليك، عام (1892م)، ثمّ درسَ علم اللغة في جامعتي برلين وفيينا.

اتجه نحو دراسة الأديان، ونشر كتابه المهم **(أصل فكرة الله)**، الذي ضمّ نظريته المهمة عن التوحيد البدائي، والتي ترى أنّ أغلب الشعوب البدائية كانت تؤمن بإله واحد في السماء. وأثار كتابه جدلاً كبيراً في الأوساط العلمية.


Wilhelm Schmidt

في عام (1906م)، أسس مجلة الإنسان (أنثروبوس)، وفي عام (1931م)، أسس معهد أنثروبوس، وكلاهما ما زالا موجودين حتى يومنا هذا.

فرّ شميدت إلى فرايبورغ، عندما حصل الاحتلال النازي للنمسا، ثمّ إلى سويسرا، حيث مات هناك.

❖ **فكره:**

اهتمّ بدراسة اللغات في العالم كلّه، وبدأ بلغات الـ: (مون - خمير) في جنوب شرق آسيا، ولغات سكان جزر الأوقيانوس، وأستراليا، وقد قادته هذه الاهتمامات إلى إثبات العلاقة بين الاتصال والعلاقة بين اللغات الأوستية (Austic Group) مع لغات البحار الجنوبية وأستراليا.

وضع نظاماً صوتياً جديداً سمّاه (أبجدية الأنثروبوس)، الذي يضع العلاقة بين مختلف الأصوات من لغات العالم المختلفة.

في عام (1926م)، نشر أعماله وبحوثه حول اللغات، التي عمل على دراستها، ويبدو أنّ اهتمامه بلغات الأقوام البدائية هو الذي سيقوده إلى الاهتمام بدياناتها، والتحري عن معبوداتها، وسيضعه في مبحث علم الأديان.

- **علم الأديان:**

نشر شميدت عمله الكبير (**أصل فكرة الله**) في اثني عشر مجلداً على مدى اثنين وثلاثين عاماً ما بين (1912-1954م)، وفيه أوضح نظريته عن التوحيد البدائي. وقد توصّل إلى أنّ جميع الشعوب البدائية تقريباً كانت تعتقد بوجود إله واحد يكون في السماء، وهو إله خيّر وكلّي العلم.

تتحمل الكثير من الأديان البدائية فكرة عن الإله الواحد، أو عن (إله السماء)، وقد وجد شميدت أنّ الناس، أساساً، اعتقدوا بوجود إله واحد، ولكنهم، بسبب الخطايا، نفروا منه (لأنهم خانوه)، وتمردوا ضدّه، وفقدوا، من ثَمَّ، علمهم به، ومعلوماتهم عنه.

وعلى هذا الأساس، يرى شميدت أنّ الأديان البدائية لم تكن مشركةً؛ بل كانت سماوية، وبذلك يكون التوحيد أقدم نظام ديني، وهو، بذلك، يعارض سيغموند فرويد حول نظريته الطوطمية، باعتبارها الدين الأقدم، مدّعياً أنّ الكثير من الثقافات والحضارات القديمة لم تعرف الطوطمية، ولم تمرّ بها على الإطلاق، ولكن نظريته هذه لم تكن واسعة القبول[1].

(1) http://www.newworldencyclopedia.org

وقف شميدت ضدّ النظرية التطورية في تاريخ الأديان، ورأى أن حركة تاريخ الأديان ليست خطية، واقترح أنّ هناك عدداً من الحلقات الحضارية تطورت بعيدةً عن بعضها، وحملت مميزات خاصة بها، ثم حدّد الإله الأعلى في كلّ حلقةٍ حضارية، ثم وجد أنّ هذا الإله الأعلى له صورة واحدة مشتركة في كلّ هذه الحلقات، وهو يرى أنّ «ثقافات العالم الحديث، في قاراته الخمس، ينبغي ألّا توضع على مسار تطوري خطي؛ لأنّ كلّ ثقافة قد تطوّرت في معزل عن الأخرى ضمن دائرتها الحاضرية الخاصة. ولكن هذه الثقافات جميعاً قد نشأت عن مستوى حضاري واحد مغرقٍ في القدم، سادت عنده ديانةٌ واحدة تؤمن بإله واحد، ومنها أخذت الأديان، التي استغلت، فيما بعد، بذور التوحيد. إنّ مثل هذه الديانة الأصلية الواحدة لا يمكن تفسيرها إلّا بالقول بوحي بدئي هبط على البشرية عند جذور تاريخها» (السواح: 2002م: 222) (دين الإنسان).

أمّا طبيعة هذا الإله الواحد، الذي عبدته الشعوب القديمة، فيختلف حسب طبيعة تلك الشعوب؛ «فالمجتمعات الزراعية، مثلاً، أكّدت كائناً إلهياً مؤنّثاً ذا خصائص قمرية، بينما رفعت الشعوب الرعوية إلهاً مذكراً هو سيد السماء، ورئيس مجمع آلهة الظواهر الطبيعية. أمّا الشعوب البدائية المعاصرة، فعلى الرغم من اعتراف بعضها بوجود سيّدٍ أعلى للكون، فإنّها لا تتوجّه إليه بالعبادة، ولا تقيم له الهياكل والمقامات؛ لأنها تعتبره بعيداً جداً، ويعيش في عالمه، غير آبهٍ بالناس، ولذا فإنّها تتوسل إلى آلهةٍ أقرب إليه، وأكثر دينامية منه»[1].

- **الإثنولوجيا (علم الأعراق البشرية):**

في حقل علم الإنسان والأعراق البشرية، وضع شميدت نظريته المعروفة عن (الحلقات الحضارية)، أو (الدوائر الثقافية)، التي تطورت باستقلال نسبي عن بعضها، وهذه الحلقات هي:

1- المرحلة البدائية 1 (ثقافة الصيادين).

2- المرحلة البدائية 2 (ثقافة الفلاحين).

3- المرحلة الثانوية (الثقافة الرعوية).

4- المرحلة الثالثة (المجتمع الحديث).

قدّم شميدت كشوفاته المهمة في تتبع هذه الثقافات وعلاقاتها مع بعضها، ولاسيما في مجال اللغات والأديان والثقافة.

---

(1) السواح: 2002م: 222، عن:
Henninger,J.,Wilhelm Schmidt (in: Encyclopedia of Religion, Vol. 14, pp. 176- 78).

❖ كتبه:

- الآلهة العليا في أمريكا الشمالية: (1933م).
- حساب الخليقة في الزمن المبكر في الكتاب المقدس وفي علم الأعراق البشرية: (1938م).
- الوحي البدائي: (1939م).
- أصل ونمو الدين: (1972م) (الكتاب الأصلي نُشِرَ في 1931م).
- أصل فكرة الله: (12 مجلداً) (1912-1954م).
- الطريقة الثقافية التاريخية للإثنولوجيا: (1974م).

8- فلسفة الأديان

فلسفة الدين فرع من فروع الفلسفة المتخصصة في الدين، وهي الدراسة العقلية (وليست العلمية) للدين، ومكوناته، وجوهره، وفحص التجربة الدينية ونصوصها فكرياً وعقلياً، وترتبط فلسفة الدين بمبحث الميتافيزيقيا في الفلسفة عموماً، وكذلك لها صلات مع المنطق والتاريخ. وغالباً ما يمارسها الفلاسفة وليس العلماء، فالفيلسوف الذي يتخصص فيها، يُظهر ميلاً إلى التناول العقلي التأملي للدين، وماهيته، وتاريخه، ويعتني، بشكل مفصل، بمسائل صارت معروفة؛ مثل: وجود الله، مشكلة الخير، مشكلة الشر، طبيعة المعجزات، المجادلات الدينية.

تختلف فلسفة الدين عن الفلسفة الدينية في أنّ فلسفة الدين أعم وأشمل، فهي تتناول جوهر الأديان كلها. أما الفلسفة الدينية، فتتناول فلسفة دين محدد، أو فلسفة نظام ديني محدد كالتوحيد.

«في العلاقة التاريخية بين فلسفة الدين والميتافيزيقا، كانت المواضيع التقليدية للنقاش الديني هي وجودات (كالآلهة، والملائكة، والقوى الماوراء طبيعية، وما شابهها)، وأيضاً، أحداث، وقدرات، أو طرق معينة كـ: (خلق الكون، القدرة على فعل أو معرفة أي شيء، والتواصل بين البشر والآلهة... وهكذا). الميتافيزيقيون (والأنطولوجيون بشكل خاص) ركّزوا على فهم ما معنى أنّ شيئاً ما يوجد؛ ما يشكّل من الشيء كياناً، أو حدثاً، أو قدرة، أو عملية، وذلك بسبب أنّ العديد من أعضاء التقاليد الدينية يؤمنون بأشياء موجودة بطريقة مختلفة كلياً عن الموجودات اليومية؛ ذلك أنّ ماهيات الاعتقاد الديني تخلق مشكلات فلسفية معينة، كما تعرّف مبادئ ميتافيزيقية مركزية.

علماء اللاهوت، مختلفين عن فلاسفة الدين، غالباً ما يعدّون وجود الإله بديهياً، أو بيّناً بذاته، ويشرحون، ويبررون، أو يدعمون الادعاءات الدينية بالمنطق العقلاني، أو الاستعارة الفطرية، والمجاز الحدسي. في المقابل، فلاسفة الدين يختبرون، وينقدون القواعد المعرفية،

والمنطقية، والأخلاقية، والجمالية المتضمَّنة في ادعاءات دينٍ ما. وبينما العالم اللاهوتي يحلّل عقلانياً، أو تجريبياً، في موضوع طبيعة الإله، الفيلسوف في الدين مهتمّ أكثر بالسؤال عمّا هو قابل للمعرفة ولإبداء الرأي، فيما يتعلق بالادعاءات الدينية. أسئلة أخرى تدرّس في فلسفة الدين، وتتضمّن: ما الذي، لو أنّ أيّ شيء، يعطينا سبباً جيداً لتصديق أنّ معجزة حصلت؟ ما العلاقة بين الإيمان والمنطق؟ ما العلاقة بين الدين والأخلاق؟ ما حالة اللغة الدينية؟ وهل الصلاة التوسلية (أحياناً تُسمى صلاة الرجاء) تبدو منطقية؟ فلسفة الدين تذهب إلى ما وراء الميتافيزيقيات، وهي تخاطب أسئلة في حقول مختلفة، كنظرية المعرفة، وفلسفة اللغة، والمنطق الفلسفي، والفلسفة الأخلاقية»[1].

جوهر فلسفة الدين يقوم على البحث في الألوهية؛ وجودها من عدم وجودها، وفي حالة وجودها البحث عن طبيعة هذا الوجود، وشكله. ويمكننا وضع هذا الجدول المبسط لمحاولات هذه المشكلة في فلسفة الأديان بشكل عام:

جنس الحالة	تسلسل	أنواعها	تعريفها الموجز
ماقبل الألوهية	1-	قوى السحر	1- وهي القوى التي تؤمن بها الأديان البدائية (التيشية، والطوطمية، والإحيائية)، وهي قوى، أو أرواح سحرية.
	2-	طاقة الوجود	2- هي القوى، التي تؤمن بها أديان الشرق الأقصى (الصينية، والتاوية، والكونفوشيوسية، والشنتو)، وهي طاقات روحية.
	3-	وحدة الوجود	3- الإيمان بأن الله موجود في كل شيء في الكون.
	4-	الربوبية	4- الإيمان بوجود الله المتسامي، الذي لا يتدخل في حياة البشر.
الألوهية	1-	التعدد	1- وجود آلهة متعددة لكل واحد منها اختصاص معين ومجال محدد. وهي الأديان القديمة عموماً.

(1) اقتباس في فلسفة الدين، ويكيبيديا: .(http://ar.wikipedia.org/wiki)

جنس الحالة	تسلسل	أنواعها	تعريفها الموجز
	2-	الثنوية	2- وجود إلهين للخير والشر يصطرعان ومثلتها الديانة الزرادشتية.
	3-	التثليث	3- وهي نزعة دينية موجودة في الأديان القديمة تركز على ثلاثة آلهة في أقنوم واحد هي (الأب، الأم، الابن).
	4-	التفريد	4- وهو الإيمان بوجود آلهة تحت سيطرة إله واحد أعلى منها مقاماً.
	5-	التوحيد	5- الإيمان بوجود إله واحد وقد تكون معه ملائكة في خدمته لكنها ليست آلهة.
مابعد الألوهية	1-	اللا أدرية	1- وجود، أو عدم وجود، إله هو أمر غير معروف، ولا يمكن معرفته، ولا يمكن إثباته.
	2-	الإلحاد	2- عدم الإيمان بوجود إله واحد أو آلهة متعددة.
	3-	اللاديني	3- عدم الإيمان بأي دين، ورفض حجج الأديان، واعتقادهم بأن الأديان من صنع الإنسان.
	4-	الهرطقة	4- تغيير في العقيدة الدينية الأصلية.
	5-	الزندقة	5- تعبير إسلامي عن المانويين، ثم اشتمل على كل أنواع الوثنية، والدجل الديني، وادعاء النبوة، وغيرها.

وكان أشهر فلاسفة الأديان ديفيد هيوم، وسورين كيركغور، وليمان ايوت، وليو شتراوس، وولف غانغ سميث، وليان لين كرايغ، ووليام بيلي، وأنتوني جرايلنج، وسام هاريس، ودانيال دنييت، وفرانسيس شيفر، وجون هيك.

كان الفلاسفة يعالجون موضوعات الدين من خلال الفلسفة في الميتافيزيقيا، والمعرفة، والقيم، ولكن الفلسفة لم تفرد بحثاً مستقلاً في الدين؛ أي: أنّها لم تُعِرْ اهتماماً لظهور (فلسفة

الدين) حتى ظهور فيورباخ (1804-1872م)، الذي وضع في كتابه (**أصل الدين**) (1845م) أساساً فلسفياً لعلم الأديان القادم، حيث يؤكد بارت (k. Barth) أنّه لم يكن هناك فيلسوف حديث شغل نفسه بمشكلة الدين مثل فيورباخ، الذي أكد أنّه، في كلّ مؤلفاته، يهدف إلى غاية واحدة، وموضوع واحد، وهو الدين. وهذه الاهتمامات تضعه في مرتبة أعلى من كلّ الفلاسفة، كما يتضح من كتاباته عن الإنجيل، وعن رعاة الكنيسة، ولاسيما مارتن لوثر، كما أنّه لم يتعمّق أحد منهم في مسألة الدين كما تعمق هو، فقد كانت كلّ فلسفته فلسفة دين، بالمعنى العام لكلمة (دين)، وتعني الاهتمام بالمصير الإنساني.

- **لودفيغ فيورباخ (1804-1872م):**


Ludwig Feuerbach

وُلِدَ في مدينة لاندسهوت في ولاية بافاريا الألمانية، وكانت نشأته كاثوليكية، لكنّه تربّى على المذهب البروتستانتي. درس الفلسفة عام (1823م)، في مدينة برلين، ودرّسه فيها هيغل، الذي كان معجباً به، وسيصبح عدواً له مستقبلاً، ثمّ عاد إلى مقاطعة بايرون، ودرس التاريخ في جامعة إيرلانجن، وتخرج فيها متخصصاً في الفلسفة، ثمّ حصل على الدكتوراه، وعُيّن أستاذاً في الجامعة، ونشر كتابه (**خواطر حول الموت والخلود**). تزوّج من برتا لوف، وتفرّغ للتأليف الفلسفي، وانتقل إلى مدينة هايدلبرج، وألقى فيها ثلاثين محاضرة، استناداً إلى كتابه (**جوهر الدين**)، ثمّ أخفقت الثورة، وخسر مصنع زوجته، وأفلس، وأصدر آخر كتبه، في (1866م)، وقرأ أوّل كتب كارل ماركس، الذي تأثّر بفيورباخ (رأس المال - الجزء الأول)، وارتبط بالحزب الاجتماعي الديمقراطي، وتوفّي إثر خساراته الكثيرة عام (1872م).

كان فيورباخ المؤسّس الحقيقي للنزعة المادية في الفلسفة، التي كانت أساس التغيّر، الذي دبّ في الفلسفة العالمية، باتجاه ماهو مادي وواقعيّ، ونبذ ماهو مثالي وخياليّ.

«كان فيورباخ يرى أنّ حقيقة اللاهوت تكمن في دراسة ما هو إنسانيّ؛ أي، بعبارة فلسفية، أنّ حقيقة الثيولوجي هي في الأنتربولوجي. ويطلق لوفيت على هذا الاكتشاف المهمّ ما يسمّيه البديهية الكلّية عند فيورباخ، فالدين له مضمون خاص في ذاته، فمعرفة الله هي معرفة الإنسان بذاته، هي المعرفة التي لم تعِ ذاتها بعد، فالدين هو الوعي الأول وغير المباشر للإنسان؛ أي: الوسيلة التي يتّخذها الموجود البشري في البحث عن نفسه، يحول الإنسان جوهره من البداية إلى نقطة خارجية عنه، قبل أن يعثر على هذا الجوهر داخل ذاته. إنّ الدين، أو، على الأقل، المسيحية، هو سلوك الإنسان تجاه ذاته (تجاه جوهره)، هذا السلوك يبدو وكأنّه موجّه صوب جوهر آخر خارجه» (Lowth: 1965: 333).

إنّ الجوهر الآخر هذا إنّما هو الجوهر الإنساني، أو، بعبارة أخرى، جوهر الإنسان منفصلاً عن حدوده الفردية؛ أي: منفصلاً عن الوجود الإنساني المادي، الذي ينظر إليه بالتبجيل كجوهر فردي مميز عمّن يراه، ومن ثمّ فإنّ كلّ صفات الجوهر الإلهي هي صفات جوهر الإنسان في أقصى درجات كمالها. إن الروح الإلهية، التي ندركها، أو نعتقد بها، هي نفسها الروح المدركة (فيورباخ/المقدمة: عطية: 1991م: 11-10).

صرّح فيورباخ علانيةً، وبقوة، بأنّ «الرغبة، في الأصل، جوهر الدين، فجوهر الآلهة ليس إلّا جوهر هذه الرغبة. الآلهة أناس خارقون (Superhuman)، وكائنات خارقة، ولكن ألسنا نرغب أو نتوق إلى الإنسان الخارق، أو الطبيعة الخارقة؟ فعلى سبيل المثال، ألا أتمنى أن يجول بخيالي، وأنا ما زلتُ إنساناً، أن أكون خالداً، متحرّراً من كلّ القيود المادية والجسدية؟» (فيورباخ: 1991م: 77).

والحقيقة أنّ فيورباخ نقل فلسفة الدين نقلةً نوعية مهمّة، وربما يحقّ أن نطلق عليه واضع هذه الفلسفة، بعد أن كانت مادة الدين تبثّ أمواجها عبر الميتافيزيقا الفلسفية، التي بدت، طيلة تاريخ الفلسفة، وكأنّها بديل للدين. لكنّ فيورباخ أوجد مبحثاً معرفياً، أو قيمياً، اسمه (فلسفة الدين)، وهو اليوم ركن من أركان (علم الأديان) كما نرى.

تطوّرت فلسفة الدين، عند فيورباخ، في أربعة مراحل من خلال كتبه، وهي مراحل يكمل بعضُها بعضَها الآخر، وتعكس تطور فيورباخ الفلسفي:

(1) الدين والإنسان: ويمثلها كتاب (**جوهر المسيحية**) (1841م)، حيث نظر فيورباخ إلى أنّ جوهر الدين هو الإله، الذي هو الإنسان الكامل، أو المتعالي، والذي يتحقّق في مفهوم الجنس البشري، وليس الفرد. ويرى برديائيف، في كتابه (**الإلهي البشري**)، أنّ الإنسان ينسب إلى الله طبيعته السامية عند فيورباخ، وهذا ليس جدلاً يهدف إلى إنكار الله؛ بل يوضح التوافق والتكامل بين الله والإنسان ذي الروح الحرّة. فالإنسان قد خلق إلهاً لنفسه على صورته يحمل ملامحه تماماً، ووضعه في عالم متسامٍ كطبيعة سامية له، وهذه الطبيعة يجب أن ترجع إليه، فالاعتقاد في الله نتيجة ضعف وفقر الإنسان؛ لأنّه لو كان الإنسان قوياً غنياً ما كان يحتاج إلى الله، ولذلك فإنّ سرَّ الدين هو الأنتربولوجي (فيورباخ: 1997م: 20).

ويرى برديائيف «أنّ طبيعة فيورباخ ظلّت دينية، فتأليه الإنسان هو تأليه للجنس البشري، والمجتمع، وليس تأليهاً للإنسان الفرد والشخصية» (Berdyaev: 1948: 44).

ويصف حسن حنفي الانتقال من الأنتربولوجيا (الإنسان) إلى الثيولوجيا (الله) بأنّه (اغتراب)، ويرى أن الإنسان يغترب عندما يعطي نفسه صفاتٍ إلهية من خلال الدين، «وأن الإنسان يستطيع؛ بل يجب أن ترتفع حدوده، وفرديته، وشخصيته، ولكن ليس فوق القوانين والتحديات الجوهرية

لجنسه. لا يستطيع الإنسان أن يوجد، أو يشعر، أو يتخيل، أو يعتقد، أو يريد، أو يحب، إلّا ماهيّته الخاصة، باعتبارها مطلقة وإلهية. ويحدّد فيورباخ موقفه من الدين أنّه ليس سلبياً؛ بل نقدياً، وأنّه ليس هادماً، بل بنّاءً. الدين هو الشعور الأول للإنسان بذاته؛ لأنه شعور الإنسان بذاته، حبّ الإنسان لذاته، لذلك كانت علاقات الدين هي علاقات الأخلاق، وكانت علاقات الأخلاق هي علاقات الدين. فلا يوجد دين خارج الأخلاق» (حنفي: 1979م: 67).

(2) الدين والنفس: ويمثّلها كتاب (**جوهر الإيمان لدى مارتن لوثر**)؛ فهو يتخذ من دعوة لوثر نموذجاً لاتجاه الدين نحو الإنسان، حيث يحاول فيورباخ أن يقلّب أعماق النفس البشرية، ومشاعر، وأفكار الإنسان الداخلية، وأحلامه، وأمانيه في محاولة لتفسير الدين. وبهذا، يكون فيورباخ قد مهّد الطريق لفرويد في هذا المجال.

يرى فيورباخ أنّ هناك تشابهاً بين الدين والأحلام، ويقول: إن (الحلم مفتاح أسرار الدين)، وهو ما رآه فرويد بعد قرن من فيورباخ. كذلك يرى أنّ العصاب، والانحراف، والمبالغة في الأديان البدائية، ما زالت موجودة في الأديان الحالية.

وقد كشف فيزر عن العلاقة بين آراء فيورباخ وفرويد في النفس والدين، في كتابه (**نقد سيغموند فرويد ولودفيغ فيورباخ للدين**) (Weser: 1936).

(3) الدين والطبيعة: ويمثّل هذه المرحلة كتاباه (**جوهر الدين**) و(**محاضرات في جوهر الدين**)، وهو يرى أنّ الإله المختلف عن الإنسان، والذي لا يملك طبيعة إنسانية، ما هو إلا الطبيعة.

ومن هنا، فإنّ الطبيعة هي الموضوع الأصلي الأول للدين، كما يبرهن على ذلك تاريخ كلّ الديانات والأمم. فتأكيد أنّ الدين فطري، بالنسبة إلى الإنسان، زائف إذا تطابق مع الثيولوجي. ويكون صحيحاً تماماً إذا كان الدين هو الشعور بالتبعية، الذي يدرك فيه أنّه لا يستطيع الوجود دون كائن آخر مختلف عنه. وإذا فهمنا الدين هكذا، فإنّ هذا الكائن يكون ضرورياً بالنسبة إلى الإنسان كضرورة النور بالنسبة إلى العين، والهواء للرئتين، والطعام للمعدة، والدين هو إظهار مفهوم الإنسان لنفسه. ولكن علاوة على ذلك فإنّ الإنسان كائن لا يوجد دون ضوء، ودون هواء، ودون ماء، دون أرض، طعام، إنه، باختصار، كائن يعتمد على الطبيعة (Feuerbach: 1873: 2).

(4) الدين والأخلاق: ويمثّل هذه المرحلة كتاب (**الثيوغونيا حسب المصادر العبرية الكلاسيكية والمسيحية القديمة**) (1857م). رأى فيورباخ أنّ الإنسان يمكن أن يحصل على السعادة من وجود الآلهة، أو الله، ولذلك نظر إلى الآلهة على أنّهم المكملون، والضامنون للرغبات البشرية، فنشأة الآلهة لا تكمن -فيما يرى فيورباخ- في اعتماد سلبي على الطبيعة والبشر، ولكن تكمن في حافز إيجابي يقوم على افتراض أنّ الرغبات والأماني البشرية تتّفق

وطبيعة العالم. ويرى أرفون أنّ فيورباخ نشر كتاب (**الثيوغونيا**) من أجل إيجاد توافق بين إنسانية (جوهر المسيحية) وطبيعة (جوهر الدين). حاول فيورباخ أن يعثر، في مفهوم الله، على العناصر الإنسانية والطبيعية، فالإنسان؛ إذ يصطدم بالقدرة الكلية للطبيعة، يسقط على الآلهة رغبته في الانتصار عليها (أي: الطبيعة) (أرفون: 1981م: 21).

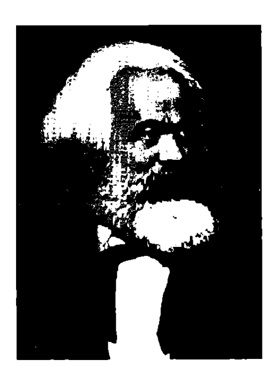
من الأقوال الشهيرة لفيورباخ:

- الدين ما هو إلا محاولة بدائية بائسة، لإضفاء صفة المطلقية على السلوك البشري.
- المقبرة البشرية هي المكان الذي تولد فيه الآلهة.
- حقاً، يختلف الرجل والمرأة جسدياً وعقلياً، الأمر الذي جعل هذا الفرق يقود إلى هيمنة الرجل على المرأة، وعزلها عن النشاطات الفكرية عموماً، ووضعها بين جدران المنزل. وأنا على ثقة بأنّها لو مارست السياسة، فستكون مثل الرجل. ربّما ستصنع سياسة مختلفة، سياسة أفضل من السياسات التي يصنعها الرجال.
- سأذهب إلى هايدلبرج لإلقاء محاضرات حول جوهر الدين. ولو أنّ بذرة واحدة فقط، ممّا سوف أزرع هناك، نبتت بعد مئة عام، وأصبحت شجرة، فإنّني أكون قد أدّيت خدمة إلى البشرية.

❖ **كتبه:**

- التخصص: (1828م).
- أفكار حول الموت والخلود: (1830م).
- تاريخ الفلسفة الحديثة.
- آبيلارد وهيلواز، أو الكاتب ورجل: (1834م).
- نقد هيغل: (1835م).
- تاريخ الفلسفة الحديثة. التمثيل والتنمية ونقد فلسفة لايبنتز: (1837م).
- الفلسفة والمسيحية: (1839م).
- جوهر المسيحية: (1841م).
- مبادئ فلسفة المستقبل: (1843م).
- رسائل جامعية أولية لإصلاح الفلسفة: (1843م).
- جوهر الإيمان المعنى المقصود لوثر: (1844م).
- تفسيرات وإضافات على جوهر المسيحية: (1846م).
- الأعمال الكاملة للودفيغ فيورباخ: (1846-1866م).
- المراسلات بين لودفيغ فيورباخ وكريستيان كاب: (1876م).

- **كارل ماركس (1818-1883م):**


karl Marx

فيلسوف ألماني، اقتصادي، وعالم اجتماع، ومؤرخ، وصحفي. انتمى إلى خط الاشتراكية الثورية، وأسسها، مع فيورباخ، وإنجلز، وطوّر علم الاجتماع بنظرياته الاشتراكية. وُلِدَ في عائلة من الطبقة الوسطى من أبٍ يهودي، في بداية نشأته، اسمه هرشل، ثم أصبح الأب مسيحياً بروتستانتياً اسمه هنريخ. درس ماركس في جامعة بون، وجامعة برلين، واهتمّ فيهما بأفكار الهيغليين الشباب. ارتبط، عام (1836م)، بجيني فون ويستفالين، وتزوجها عام (1843م)، ثمّ طوّر نظريّته في المادية الجدلية، وانتقل إلى باريس، حيث التقى أنجلز، وعملا معاً على تأليف ونشر سلسلة من الكتب، ثمّ نُفِيَ إلى بروكسل، وأصبح عضواً بارزاً في الحزب الشيوعي، ثم انتقل إلى تولون، ثم لندن، وأصبح عضواً في الرابطة الدولية للعمال.

نشر أوّل مجلد عن رأس المال في (1867م)، وخلال العقد الأخير من حياته، تدهورت أوضاعه الصحية، وأصبح عاجزاً عن التأليف، وتوفي إثر التهاب في القناة التنفسية، ودُفِنَ في لندن عام (1883م).

يُعَدُّ ماركس أكبر فيلسوف أثَّر في تاريخ البشرية، فقد نقل الفلسفة من الكتب والتأمل إلى الواقع والحياة والثورة، ولصالح المضطهدين، وهو الذي قلب الهيغلية، وأوقف هيغل على قدميه، بعد أن كان واقفاً على رأسه.

هو الفيلسوف الثاني في المدرسة الفلسفية للأديان، الذي شكّلت أفكار فيورباخ الأساس الفلسفي له، وهو يبحث في حقيقة وماهية الدين.

يرى مايكل لوفي أنّ من شأن قراءة متأنّية لمجمل فقرة ماركس، التي يظهر فيها تعبير (الدين أفيون الشعوب)، أنْ تبيّن أنّ كاتبها أكثر إدراكاً لدرجات الألوان ممّا هو شائع عنه. فهو يأخذ، في اعتباره، الطابع المزدوج للدين: «إنّ الهمّ الديني هو، في الوقت نفسه، تعبير عن همّ واقعي، واحتجاج على همّ واقعي. إنّ الدين هو آهة الخليقة المضطهدة، هو قلب عالم لا قلب له، مثلما هو روح وضعٍ بلا روح، إنه أفيون الشعب».

ينظر معظم مؤيدي الماركسية وخصومها إلى عبارة «الدين أفيون الشعوب» الشهيرة، على أنّها خلاصة المفهوم الماركسي عن الظاهرة الدينية. على أنّنا يجب أن نتذكّر، باديْ ذي بدء، أنّ هذا التعبير ليس ماركسياً بشكل خاص، فالعبارة نفسها يمكننا العثور عليها، في سياقات

مختلفة، في كتابات كانط، وهردر، وفيورباخ، وبرونو باور، وهانيريش هاينه (لوفي: 2006م: موقع شبابيك).

ويشيع الاعتقاد -في أغلب الأحيان- بأنّ ماركس كان يطالب بنبذ الدين، واستئصاله، غير أنّ مثل هذا الاعتقاد يجانب الصواب. فالدين -في نظره- بمثابة «القلب في عالم لا قلب له»، وهو الملاذ من قسوة الواقع اليومي. ويرى ماركس أنّ الدين، بشكله التقليدي، سوف يختفي؛ بل لا بدّ من أن يختفي، نظراً إلى أنّ القيم الإيجابية، التي يمثلها الدين، قد تكون نموذجاً هادياً لتحسين الأوضاع البشرية على هذه الأرض، وليس لأنّ هذه المثل والقيم العليا مغلوطة في حدّ ذاتها. وعلينا، في نظر ماركس، ألّا نخشى الآلهة التي صنعناها بأنفسنا، وألا نضفي عليها المثل والقيم العليا، التي يمكن للبشر أنفسهم أن يحققوها (غدنز: 2005م: 579-580).

في الوقت، الذي عمل فيه فيورباخ على شرح الدين بالنسبة إلى الإنسان بشكل تجريدي، يرى ماركس الإنسان جزءاً من مجموعة بشرية، وهو موجود ضمن دولةٍ ومجتمعٍ، وكلّ هذه المنظومة تنتج الدين الذي يراه ماركس نوعاً من الوعي الخاطئ للعالم؛ لأنّ المجتمع والدولة، التي عاش فيها الإنسان كانا خاطئين، فالدين لاينفصل عن طبيعة الدولة وطبيعة المجتمع.

لذلك يعتقد ماركس أنّ إزالة الدين ليست هي المقصودة في مشروعه الفلسفي والسياسي؛ بل الأساس هو إزالة العوامل، التي أنتجت مجتمعاً ودولاً كان الدين يشبهها في أخطائها عيشاً وفهماً، وسيكون القضاء على عوامل التخلّف والعيش غير الكريم للإنسان بداية للتخلّص من أخطاءٍ، وأوهامٍ كثيرةٍ، وهذا هو سبب مناداة ماركس بتغيير العالم، وليس تفسيره فحسب.

لم يكن عمل ماركس ضدّ الدين إنّما ضد أسباب وجوده. كان يرى أنّ الدين أنتج غربةً حقيقية للإنسان، وحقيقة هذه الغربة الدينية تكمن في أصلها ونشوئها، وأسباب حدوثها وتطورها، ولذلك لايمكن القضاء على أسباب هذه الغربة بالقضاء على الدين نفسه، (وهو ما أخطأ في فعله الماركسيون اللاحقون والشيوعيون)؛ بل يكمن في معالجة الأسباب، التي أنتجت الدين والغربة التي صنعها، ولاندري إن كان ماركس محقاً في هذا أم لا؛ لأنّ الأمر ليس بهذه البساطة الرياضية، لاسيما إذا ماعرفنا أنّ الحاجة إلى الدين في المجتمعات والأفراد تتخطّى فكرة تجاوز العوامل الخاطئة التي تسببت في ظهور الأديان.

لذلك، يرى ماركس أنّ نقد الدين يجب أن يكون من أجل المعرفة والتغيير؛ أي: من أجل معرفة حقيقة أساسيات، وأصل الدين، وما هي العوامل الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، التي أنتجته، وكرّسته، واستخدمته لصالحها، ومازالت.

❖ **كتبه:**

- البيان الفلسفي والمدارس التاريخية للقانون: (1842م).

- نقد فلسفة الحق عند هيغل: (1843م).
- حول المسألة اليهودية: (1843م).
- ملاحظات حول جيمس مل: (1844م).
- المخطوطات الاقتصادية والفلسفية: (1844م).
- العائلة المقدسة: (1845م).
- أطروحات حول فيورباخ: (1845م).
- الإيديولوجيا الألمانية: (1845م).
- بؤس الفلسفة: (1847م).
- أجور العمل ورأس المال: (1847م).
- بيان الحزب الشيوعي: (1848م).
- الصراعات الطبقية في فرنسا: (1850م).
- الثامن عشر من برومير لويس نابليون: (1852م).
- مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي: (1861م).
- كتابات على الحرب الأهلية الأميركية: (1861م).
- نظريات فائض القيمة، ثلاثة مجلدات: (1861-1862م).
- القيمة والسعر والربح: (1865م).
- رأس المال/المجلد الأول (كتاب رأس المال): (1867م).
- الحرب الأهلية في فرنسا: (1871م).
- نقد برنامج غوتا: (1875م).
- ملاحظات حول فاغنر: (1883م).
- رأس المال/المجلد الثاني: (نشر بعد وفاته من قبل إنجلز) (1885م).
- رأس المال/المجلد الثالث: (نشر بعد وفاته من قبل إنجلز) (1894م).
- ماركس وإنجلز: عن الولايات المتحدة: (نشر بعد وفاته من قبل دار التقدم، موسكو)، (1979م).

- **فريدريش نيتشه (1844-1900م):**

فيلسوف ألماني من طراز خاص، اهتمّ بالنفس، واللغة، والأخلاق، والنفعية. وُلِدَ لقسّ بروتستانتي كان مربياً للعديد من أبناء الأسرة الملكية البروسية، وعاش حياة مدرسية جيدة، وحين كان طالباً، كان يتلو الإنجيل بصوت مؤثّر، فسمّاه زملاؤه (القسيس الصغير). في السياسة تأثر ببسمارك، وفي الفلسفة بشوبنهاور، ودرس الفيلولوجيا (فقه اللغة)، ودرس الفلسفة


Friedrich Nietzsche

الإغريقية. انخرط في العسكرية، وخرج منها مصاباً. تأثر بفاغنر، واعتبره عبقريّ الموسيقا الألمانية، ورأى في المسيحية انحطاطاً وضعفاً، فكتب عنها (**عدو المسيح**)، ونادى بما يشبه ديانة القوّة في كتابه (**هكذا تكلم زرادشت**).

لم تنجح علاقاته العاطفية بسبب عينيه ونظراته الحادة، فكان يخيف النساء، وحين أحبّ تلميذته لوسالوميد رفضته، وتوصل بها، لكنّها تزوّجت غيره، فقاده هذا إلى الجنون، وكان مريضاً بالسفلس بسبب تردّده على بيت دعارة في كولون سبّب له الألم في رأسه. جاب أوربة من أجل صحته وعلاجه، واستقر في سويسرا في أعالي الجبال، وكان يرى، في نفسه، قوياً وخارقاً، فهاجم حصاناً في شوارع تورين، ورقص عارياً، وفكر في قتل القيصر، وتوهم نفسه يسوعاً، وبوذا، والإسكندر، ونابليون، وفيكتور، ملك إيطاليا. قُبِض عليه، ورُحّل إلى ألمانيا، ووُضِعَ في ملجأ، فتكفلت أمه وأخته به، وأخرجتاه، واعتنيتا به حتى توفي وهو في (56) سنة.

كان نيتشه عبقريةً استثنائية في تاريخ الفلسفة، وكان ملهماً للمدارس الوجودية، وما بعد الحداثة، والفاشية، والنازية، وكان نيتشه رافضاً للمسيحية، والتمييز العنصري، والأديان، ومعاداة السامية، والاشتراكية، والأفلاطونية.

تُعَدُّ مساهمة نيتشه في فلسفة الأديان مثل طعنة نجلاء، لكنّها، في الوقت نفسه، طعنة غير قاتلة؛ فالتعاليم النيتشوية -حسب كارل لوفيث- التي تخص موت الله، وظهور الإنسان الأعلى (السوبرمان)، انقلابٌ جذري ضدّ العقيدة المسيحية، التي بنت (الإنسان - الإله) المسيحي، وهو السوبرمان الديني المسيحي الممثل بالسيد المسيح. أمّا الإنسان الأعلى الجديد فيحدّد ملامحه نيتشه عن طريق مماهاة الإنسان مع الكون، وليس مع الإله. وينصح، في كتابه (**هكذا تكلم زرادشت**) على لسان زرادشت، بأن يبقى الناس أمناء للأرض، وهو ما يرى لوفيث أنه الحثّ على عالم أرضي خالص دون نوازع متعالية؛ لأنّ الإله قد مات، والإنسان الأعلى تجاوز الإنسان البسيط المجرد (Loinith: 1967: 45-76).

في (**ضد المسيح**) أو (**عدو المسيح**) (Antichrist)، يقول نيتشه: «لقد انحازت المسيحية إلى كلّ ضعيف، ومنحطّ، وفاشل، وشكّلت من مناهضتها لغرائز التشبّث بالحياة المفعمة، مثالاً، مُفسِدَةً ومُسِيْئَةً، من خلال ذلك، إلى صميم تلك الطبائع النفسية الأكثر قوّة، عبر تعليمها لاعتبار القيم العليا المندفعة للنفس، خطيئةً، وضلالات، وغوايات» (نيتشه: 2001م: 28).

إنّ نيتشه يرى في المسيحية نوعاً من الجريمة الكبرى ضدّ الإنسان، بسبب تأكيدها مواقع ضعفه، وعبورها على مواقع قوته، ويرى أنّها لا تلامس الواقع. لا الأخلاق، ولا الدين، في

المسيحية، يلامسان الواقع في أية نقطة. دوافع خيالية محضة: الله، النفس، الأنا، الروح، الروح الحرة... وكذلك الجبرية؛ مفاعيل خيالية محضة: الخطيئة، الفداء، النعمة، العقاب، غفران الخطايا، علاقة بين تكوينات خيالية: الله، الروح، النفس، علوم طبيعية خيالية: مركزية الإنسان داخل الكون، مع غياب كلي لمفهوم الأسباب الطبيعية، ...إلخ) (نيتشه: 2001م: 49-50).

هكذا، يصدمنا نيتشه، ويضع الدين على مشرحة النقد. ليس في فلسفته ما هو تحليلي، وليس فيها منهج، لكنّها صادمة مثل البرق. إنّها نوع من الفلسفة العدمية، ولذلك فهي تختلف كلياً عن جهود فيورباخ، وماركس، وإنجلز المادية النزعة.

لكنّه، في (**أفول الأصنام**)، يربط بين العرق والدين، وينحاز إلى الآرية، التي يرى أنّ المسيحية (السامية) المنشأ دخيلة عليها، فهو يقول: الآرية، في حالتها الخالصة، الأصلية، تعلمنا أنّ فكرة (الدم الخالص) ليست فكرة غير مؤذية؛ بل على العكس تماماً. من جهة أخرى، نرى بجلاء لدى أيّ شعب تأبّد هذا الحقد، حقد المنبوذين على (هاته الإنسانية)، حيث أصبح هذا الحقد ديناً، حيث أصبح نبوغاً. من وجهة النظر هاته، تُعَدُّ الأناجيل وثيقة من الطراز الأول، وأكثر من ذلك كتاب إنوخ. المسيحية، الناتجة عن أصول يهودية، والتي لا تفسّر إلّا كنبات أنبتته التربة نفسها، تمثّل الحركة المعاكسة، تمثّل ردّ فعل ضدّ كلّ أخلاق التدجين، أخلاق النسب، أخلاق الامتياز: إنّها الديانة المضادة للآرية بامتياز. المسيحية قلب لكلّ القيم الآرية، انتصار لقيم المنبوذين، بشرى يبشر بها المتواضعون والفقراء، ثورة المداسين، والتعساء، والمشوهين، والمخفقين العامة ضد النسب. إنّها انتقام المنبوذين الأبدي مقدّماً كدين المحبة (نيتشه: 1996م: 62).

ويقول، في (**إرادة الأقدار**) (1887م)، عن العدمية التي تلي نفي الدين وموت الله: «ما الذي حدث إذاً؟ لقد وصل المرء إلى الشعور بانعدام قيمة الوجود، حين فهم أنّه لا يمكن تفسيره في مجمله لا بوساطة مفهوم الغاية، ولا بوساطة مفهوم الوحدة، ولا عبر مفهوم الحقيقة. لا يصل إلى شيء، لا يبلغ شيئاً بهذه الطريقة، إنّ الوحدة الإجمالية مفتقدة في تعدّد الصيرورة. ليست ميزة الوجود أن يكون حقيقياً؛ بل أن يكون زائفاً. لم يعد للمرء أيّ مبرر لإقناع نفسه بوجود عالم حقيقي. باختصار؛ إنّ مقولات (الغاية)، و(الوحدة)، و(الكينونة)، التي أعطينا بفضلها قيمة للعالم، إنّما نستعيدها منه، ويبدو العالم كما لو أنه فقد كلّ قيمه». (دولوز: 1998م: 101-102).

كان نيتشه يرى أنّ هناك أوثاناً في هذا العالم أكثر من الحقائق، ولذلك تبدو لنا فلسفة نيتشه وكأنها مراجعة شاملة للفكر البشري، ولكنها لا تدخل في التفاصيل. إنها تحرّض على المراجعة، ومن ضمنها مراجعة أهمية الدين، والدين المسيحي بشكل خاص، حيث تكمن أهمية نيتشه في أنّه وضع الذات قبل الموضوع، واعتبر الموضوع زائفاً؛ لأنه من صنع المصالح الجشعة.

رأى نيتشه، في كتابه (**العلم المرح**)، أنّ وظيفة العقل تبدّلت، وتحمل مسؤولية إنتاج الحقيقة والأخلاق، وهو ما جعله متعارضاً مع الغريزة. وهذا هو انتصار عقلي زائف؛ لأنّ العقل يجب ألّا يقف في وجه الغريزة والأحاسيس، تلك التي دفنها عصر الأنوار، وديكارت بلا معنى. وهذا ما عنيناه بأنّ القرن التاسع عشر أنهى مفهوم العقل، وسمح للطبيعة بالظهور، ومنها طبيعة جسد الإنسان، الذي سيصبح كلّه أداة التفكير، وليس العقل، حيث يرى نيتشه أنّ الفكر والوعي إنتاج الجسد كلّه، وليس العقل فحسب، فالإنسان يفكّر دائماً بكيانه البيولوجي، دون أن ينتبه إلى ذلك... وبذلك يستعيد نيتشه قوّة الإنسان كلّها للوقوف أمام مشكلات كبرى وصفها الدين، فقد رأى أنّ (الله أكبر اعتراض مضاد للوجود).

وصف نيتشه، في كتابه (**هكذا تكلم زرادشت**)، النبي الإيراني زرادشت، كيف كان يتأمل، لزمن طويل، وكيف نزل من محرابه في جبلٍ، ودعا إلى ظهور الإنسان الأعلى، الذي كان يراه نيتشه مستقبلاً للإنسان الحاليّ، ولم يكن يقصد، بذلك، تفوقه الجسدي؛ بل تفوقه الفكري والعقليّ، ثمّ التقى النبيّ عجوزاً يصلي لله، فيستغرب، ويتعجب؛ لأن هذا العجوز لم يعلم، حتى الآن، أنّ الله، ومعه كلّ الآلهة، قد ماتوا، وهي الفكرة التي كان نيتشه يفكر فيها، ويستمر زرادشت في دعوته، ثمّ يرى شخصاً يسير على حبلٍ، ويلعب عليه، فينجذب إليه؛ لأنه يدرك أنّ المخاطرة هي الباب، الذي يظهر منه الإنسان المتفوق، ويتابع زرادشت رحلته ليصف أكثر من حالةٍ تؤكّد ما كان يذهب إليه.

«يرى كارل لوفيث أنّ نيتشه أكمل إلحاد القرن التاسع عشر، حين اعترافه بالعالم بما هو عالم، وبالكفّ عن تصوّر عوالم مفارقة. فكتاب (**هكذا تكلّم زرادشت**) هو إنجيل خامس موجّه ضدّ المسيحية ذاتها، ثمّ إنّ موت الإله يفترض، أوّلاً، تجاوز الإنسان الراهن؛ أي: الإنسان المسيحيّ، نحو الإنسان الأعلى، وإثره يغدو ممكناً استعادة العالم. التعاليم النيتشوية للإنسان الأعلى هي -حسب لوفيث- قلب جذريّ لعقيدة الإنسان - الإله المسيحيّ، الذي كان الإنسان الأعلى في الماضي. لكنّ الإنسان الأعلى الجديد، الذي جاء به زرادشت، يريد تخليصنا من مخلّص الأزمان الماضية. إنّ عمل نيتشه يتلخّص في محاولة مماهاة الإنسانيّ مع الخاصية الكونية لمسيرة العالم، والتي تُعوِّض، بدورها، (محاكاة المسيح (imitatio Christi)). نصيحة زرادشت بأن يبقى الناس أمناء للأرض، يؤوّلها لوفيث على أنّها ضرورة وجود أرضيّ خالص، دون أيّ طموح نحو التعالي؛ لأنّ الإله قد مات، والإنسان الأعلى تجاوز مجرّد الإنسان»[1].

---

(1) المزوغي، محمد، نيتشه ونقد الدين، تاريخ الاقتباس: 20/ 12/ 2014م، موقع أوان: http://www.alawan.org/article5655.html وانظر: (LÖWITH 1975: 45-76.)

❖ **كتبه:**

- من حياتي: (1858م).
- عن الموسيقا: (1858م).
- نابليون الثالث كرئيس: (1862م).
- القدر والتاريخ: (1862م).
- الإرادة الحرة والقدر: (1862م).
- هل يستطيع الحسود أن يكون سعيداً حقاً: (1863م).
- حياتي: (1864م).
- الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي: (1873م).
- مولد التراجيديا: (1872م).
- المسافر وظله: (1879م).
- الفجر: (1881م).
- هكذا تكلم زرادشت: (1883-1885م).
- ما وراء الخير والشر: (1886م).
- هو ذا الإنسان: (1888م).
- قضية فاغنر: (1888م).
- أفول الأصنام: (1888م).
- عدو المسيح: (1888م).
- نيتشه مقابل فاغنر: (1888م).
- إرادة القوة: (مجموعة ملاحظات قدّمتها أخته، لا تعبّر بالضرورة عن رأي نيتشه) (1901م).
- العلم الجزل أو المرح: (1882م).
- جينالوجيا الأخلاق: (1887م).
- إنسان مفرط في إنسانيته: (1878م).

• **جون هيك (1922-2012م):**

جون هاورد هيك، عالم وفيلسوف أديان، ولاهوتي إنجليزي. اهتمّ بالدراسات العلمية عن المسيحية، وعلم الأخرويات (إسكاتولوجيا)، ومشكلة الشرّ (ثيوديسيا)، ونظرية المعرفة الدينية، وفلسفة الدين وتعدّد الأديان (Religions Pluralism).


John Hick

وُلِدَ في مدينة يوركشاير في إنجلترا، من عائلة متوسّطة المستوى، استطاعت أن تدعم تعليمه، وظهرت نوازعه الدينية مبكّرة، فعمل رجلَ دين، لكنّه سرعان ما عدل عن هذا، وسعى في طلب إشباعٍ روحيٍّ أعمق، تأثر بكتابات نيتشه، وبرتراند راسل، وكانط، وفرويد، وغيرهم.

درس المحاماة في جامعة هول، واجتذبته التجربة البروتستانتية الأصولية، وانخرط في سلك كنيسة بريطانيا المشيخية، ولذلك سجّل في جامعة إيدنبورغ عام (1941م) ليدرس الفلسفة.

وعندما اندلعت الحرب العالمية الثانية، انضمّ إلى فريق للمراقبة، ولكنّهُ رفض أن ينضمّ إلى الجيش، ويخوض الحرب؛ لإيمانه بأنّ ذلك يتعارض مع إيمانه الديني، فبقي في إطار المساعدات الإنسانية للجيش، وبعد نهاية الحرب، عاد إلى الجامعة، وأكمل تعليمه، حيث اكتشف أهمية (كانط)، ونظريته في الدين، ثمّ ابتعد عن التجمّعات الطلابية الأصولية، والاكتفاء بعضوية (الإنجيلية المحافظة) لسنوات طويلة.

تخرّج جون في الجامعة، وواصل دراسته العليا في جامعة أكسفورد، وتخرج بشهادة الدكتوراه عن رسالته (**الإيمان والاعتقاد**)، التي نشرها لاحقاً بعنوان (**الإيمان والمعرفة**) عام (1957م).

واصل عمله كرجل دين بروتستانتي، ثمّ تزوّج من هايزل، وأنجب أبناءً وبنات، ثمّ أصبح أستاذاً لفلسفة الدين في جامعة كورزيل عام (1957م). وبعد عامين، انتقل إلى معهد برنستين للتعليم اللاهوتي في نيوجرسي في أمريكا أستاذاً للفلسفة المسيحية. وبعد عام (1961م)، وعلى إثر صدام مع محافظي الكنيسة المشيخية، بدأ جون بمراجعة جدّية لأفكاره اللاهوتية عن المسيحية، ووضعها في ميزان العقل.

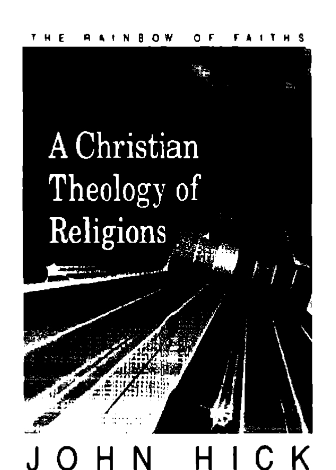
عام (1967م)، انتقل إلى قسم اللاهوت في جامعة برمنغهام، وأجبره جو برمنغهام المتعدّد الثقافات على الانفتاح الديني بعمق، وفي عام (1979م)، شغل منصب كرسي فلسفة الدين في كليرمونت جنوب كاليفورنيا، وبقي فيه حتى عام (1992م)، وظلّ فيه شرفياً حتى وفاته.

جمع محاضراته عن (تفسير الدين) في كتاب. وشغل، في نهاية حياته، رئيس جمعية فلسفة الدين في بريطانيا، ونائب رئيس المجلس العالمي للأديان، وفي عام (1991م)، حاز جائزة (غراويماير) حول عمله (**تفسير الدين**)، باعتباره الكتاب الأكثر قيمة في التفكير الديني الجديد.

❖ **فكره:**

ربّما كان جون هيك أكبر فلاسفة الدين في القرن العشرين، فهو، بنتاجه الخصب، قدّم فلسفة الدّين خطوات نوعية، ولعلّ أهمّ المحاور التي اجتمعت في فلسفته كانت تشير إلى ما يأتي:

- **التعددية (Pluralism) :**



غلاف كتاب
لاهوت مسيحي للأديان

يمكننا القول إنّ هيك ينتمي إلى تيار (حوار الأديان) في التعددية (التي شرحناها سابقاً)، فقد تطوّر مذهبه الفلسفي من الاعتقاد بمركزية المسيحية وأهميتها القصوى إزاء الأديان الأخرى، إلى الاعتقاد بنبذ الاتجاه الحصري والمركزي. والإيمان بأنّ على الأديان، كلها، أن تتحاور وتتشارك وجدانياً، وبهذا يقول هيك: «لم يعد من المناسب السؤال عن أحقّيّة أو أصوبيّة دين من الأديان على باقي الأديان» (Hick: 1961: 120).

كان هيك ينادي بثورة كوبرنيكية تجاه الأديان الأخرى، غير المسيحية، تقلب مفهوم التعددية جذرياً، وتجعله قابلاً للعيش، والتعامل به من قبل كلّ البشر، ومن مختلف الأديان. ولم يحقق ذلك بسهولة؛ بل جاء الأمر متدرجاً بالتوافق، أولاً، مع ما حصل من تطوّرات لاهوتية في الكنيسة عرفت بتعددية اللاهوت، ثم جاء جهده هو ليكوّن الأساس الفلسفي للتعددية.

ويرى هيك «أنّ الثورة الكوبرنيكية في اللاهوت تعني، ببساطة، أن تخرج الكنيسة (كما يفترض بباقي الأديان أيضاً) من تمركزها الذاتي، واعتبار نفسها مدار القيمة والحقيقة الروحية والخلاصية، إلى التمحور، هي والأديان الأخرى، حول الله. عندها، ينتهي الحديث عن حقيقة دينية كاملة ومتفوقة في مكان ما، أو الحديث عن حقيقة دينية ناقصة ودونية، واستجابة متنوّعة للحقيقة الإلهية الواحدة، وهو تنوّع يفرضه تعدّد الثقافات، واختلاف البنى الاجتماعية، التي تكوّنَ، وتطوّرَ، ووُجِدَ فيها كلّ دين» (قانصوه 2007م: 60-61).

يشكّل مفهوم الخلاص مركزاً محورياً في فلسفة هيك، فهو يراه جوهر الدين، ودونه لاتوجد الأديان، وقد أصبح هذا المفهوم جزءاً من منظومة مفاهيم النهايات، أو الأخرويات (الإسكاتولوجيا).

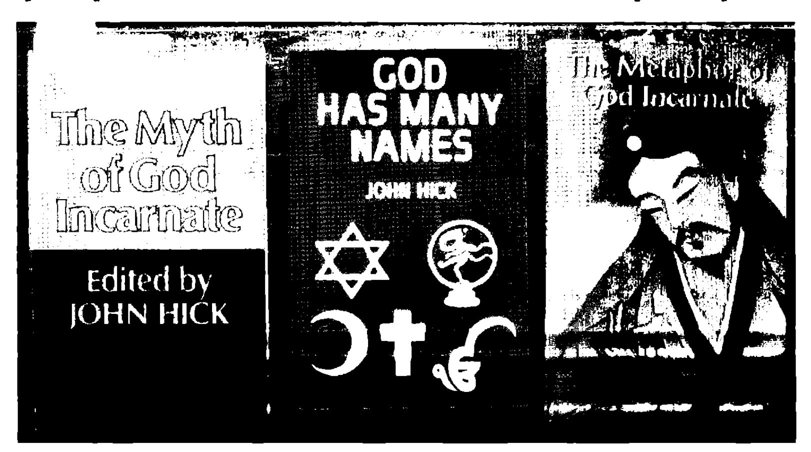
ويشكّل الخلاص (سوتريولوجيا) محور جميع الأديان في دائرة واحدة؛ «لكونها جميعاً تتصل بأغراض ووظائف: الخلاص، التحرر، التنوير، الامتلاء، حيث تنطلق جميعها من أنّ حياة الإنسان ناقصة ومحرّفة؛ لأنها حياة السقوط، ومنغمسة في الوهم، ومسكونة في الحزن والنقص، وعليها أن تخرج من هذا الوضع عبر الانفتاح على الله، وتحويل الوجود الإنساني من التمحور حول الذات إلى التمحور حول الحقيقة الإلهية العليا. بهذا تصبح الأديان عبارة عن

استجابة بشرية متعددة لحقيقة نهائية واحدة، حيث يدرك أتباع كلّ دين المقدس والمطلق والمتعالي، عبر ممارسات روحية ومتنوعة من التجارب الدينية» (قانصوه: 2007م: 61).

- **ماهية الله:**

يتفحّص هيك ماهيّة الله في الأديان الكبرى في العالم، ويضع مجموعة إحصاءات لأسمائهِ وطبيعته، ويتساءل ما إذا كان هو نفسه في هذه الأديان، فيصل إلى استنتاج مهم، وهو «أنّ الأديان الكبرى في العالم استجابات مختلفة لذات الحقيقة المتعالية المتحجبة بذاتها عن أيّ إدراكٍ؛ فالاختلاف في التعبير اختلاف في التجربة، وفي طبيعة العلاقة مع المتعالي، وليس اختلافاً في ذات الحقيقة الإلهية الواحدة، التي تتفق جميع الأديان على واقعيتها، على الرغم من الاختلاف في تسميتها، أو في الإشارة إليها» (قانصوه: 2007م: 69).

وضع هيك اسماً اعتقده جامعاً لله بين الأديان، وهو (الحق)، ولكنّه انتبه إلى أنّ كلّ الأديان، الكبرى خاصة، تميّز بين مستويين للخالق أو الله؛ الأول جوهره، والثاني مظهره، وأغلب الأسماء يُسمَّى بها مظهره، أو تجليه لنا، ولذلك قرّر أن يسميه (الحق في ذاته)؛ لكي يحفظ الذات الإلهية من أيّة دلالة تاريخية، أو توصيف محدود، ولكي يدلّ عليه في جوهره. وهكذا، ينفي هيك الصفات عن الله، لكن هذا النفي هو نفي فهمنا البشري لهذه الصفات، مع بقاء الله المصدر الأصلي والنهائي لها؛ لأنّ هذه الصفات تجليات ظاهرية لله، وليست هي الله في ذاته.



أغلفة كتب جون هيك: (استعارة تجسيد الله)، (الله له عدة أسماء)، (أسطورة تجسد الله)

ويرى أنّ الأديان التوحيدية الثلاثة (اليهودية، والمسيحية، والإسلام)، تلجأ إلى فهم الله كشخص (Personal). أما أديان الشرق الأقصى الثلاثة (الهندوسية، والبوذية، والتاوية)، فتفهم الله ككائن غير مشخّص (Impersonal).

- النظام المعرفي:

يضع هيك في فلسفته نظامين معرفيين للدين هما: (النظام الإبستمولوجي)، و(النظام الحضاري). ويتبع هيك، في النظام الإبستمولوجي للدين، ما فعله (كانط) في الفلسفة، حين بنى نظامه المعرفي الإبستمولوجي، الذي يتكوّن من شقين هما: معرفة الإله غير المشخص (المتعالي)، ومعرفة الإله المشخّص (الظاهري)، ويصل إلى أنّ معرفة الإله المتعالي لا تحصر عبر قوالب ذاتية عقلية إدراكية شاملة في أذهان البشر؛ بل تحصل عبر قوالب يصنعها التقليد، والتاريخ، والثقافة، والتي تتفاوت بتفاوت الشروط، والأوضاع البشرية في العالم، وعلى فترات تاريخية طويلة.

وهكذا، يعطي هيك النظامَ المعرفي الحضاري (التاريخي، والاجتماعي، والأنتربولوجي) أهميةً كبرى تسبق النظام المعرفي، باعتباره، في النهاية، مصدر النظام المعرفي الإبستمولوجي.

- الدين والتجربة الدينية:

يفرّق جون هيك بين الدين والتدين، فهو يعرّف الدين بأنّه «عبارة عن عائلة متشابهات تتمحور جميعها حول الاهتمام بالأعلى. وهذا يحفظ الاختلافات الواسعة بين تقاليد الأديان من جهة، ويقيمُ خيطَ نسبٍ رفيعٍ بينها هو الاهتمام بالأعلى من جهة أخرى، فلا يعود الدين، وفق هذا التعريف، يقتصر على الأديان، التي تؤمن بالغيب، أو بالحقيقة الإلهية، أو الماورائية؛ بل يشمل بعض التيارات العلمانية، أو الإلحادية، التي تتّسم ببنية خلاصية كالماركسية» (قانصوه: 2007م: 148).

وينفرد هيك بنحت مصطلح (الأعلى) مصطلحاً أدقّ من (المقدّس)، مثلاً، الذي نادى به أوتو، ثمّ مرسيا إلياد، وغيرهما.

التفريق بين الإيمان والاعتقاد مهمّ في هذه الحالة، فالاعتقاد محدود على التسليم بحقائق معيّنة. أمّا الإيمان، فهو أبعد من ذلك، يتخطّى الاعتقاد ليذهب إلى الوصول إلى الحقيقة النهائية، التي يتمّ الوصول إليها، بما هو روحاني في الإنسان.

إنّ الإيمان القلبي الروحي الطابع، والاعتقاد العقلي الطابع، يشكّلان أساس التجربة الدينية، التي يرى جون هيك أنّها تنقسم إلى نوعين: أولهما مباشرة ذات طبيعة صوفية بين الإنسان والإله، إيمانية، والثانية غير مباشرة ذات طبيعة اعتقادية تفسر الظواهر كوسيط لمعرفة الخالق.

❖ كتبه:

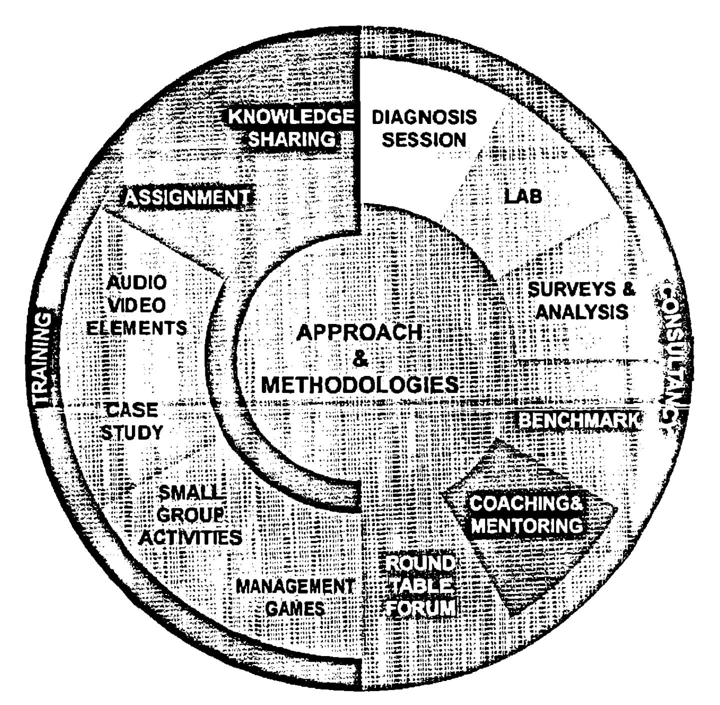
- الإيمان والمعرفة: مقدمة حديثة لمشكلة المعرفة الدينية: (1957م).
- فلسفة الدين: (1963م).

- الشر والله المحب: (1961م).
- المسيحية في المركز: (1968م)، ط1، ط2 بعنوان: مركز الثقل في المسيحية (1977م)، ط3: المسيحية الثانية (1983م).
- أدلة وجود الله: (1971م).
- الله وعالم المعتقدات: مقالات في فلسفة الدين: (1973م).
- الموت والحياة الأبدية: (1976م).
- الله له عدّة أسماء: (1980م).
- لماذا الإيمان بالله (مع مايكل جولدير): (1983م).
- إشكالات حول التعددية الدينية: (1985م).
- تأويل الدين: الاستجابة البشرية للمتعالي: (1989م): (عُدَّ أهمّ كتبه، ونال عنه جائزة غرومير؛ لأنه يحتوي على أهم تفكيرٍ دينيٍ جديد).
- أهمية غاندي في عالمنا اليوم: (1989م).
- أسئلة محلّ للجدل في اللاهوت وفلسفة الدين: (1993م).
- مجازية تجسيد الله: كريستولوجيا مسيحية لعالم متعدّد: (1993م).
- لاهوت مسيحي للأديان: (1995م).
- قارئ جون هيك: مجموعة مقالات ورؤى بقلم جون هيك، نشرها وحرّرها: بول بادهام: (1990م).
- جون هيك: سيرة ذاتية: (2002م).

❊ ❊ ❊

الفصل الثاني

مناهج البحث موجهةً لعلم الأديان



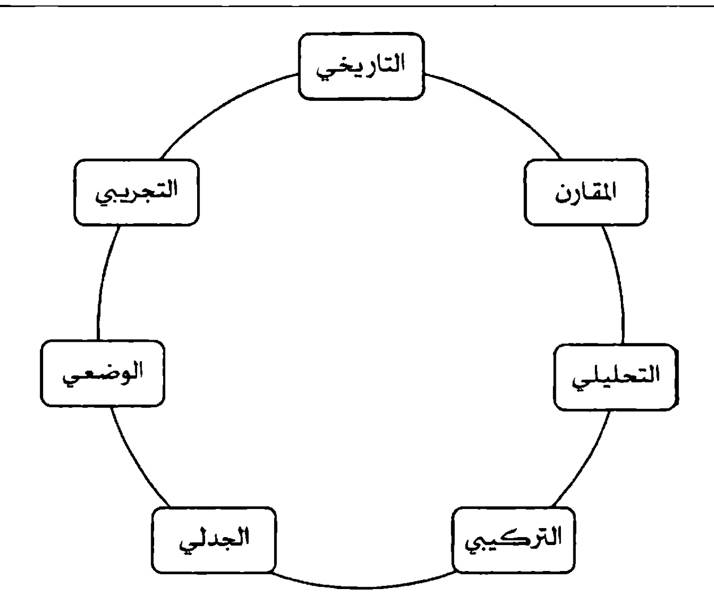
دائرة توضح أنواع ومراحل قسمي النهج والمنهجيات، وهما:

(اليمين: أنواع ومراحل الاستشارات. اليسار: أنواع ومراحل التدريب)

http://lht-consult.com/learning-methodology.html

أولاً: المناهج التقليدية

سنفرد مبحثاً خاصاً لمناقشة مناهج البحث العلمي وأنواعها، وما يلائم البحث في علم الأديان، وسنركز المناقشة، هنا، حول مناهج البحث العلمي المرتبطة بالعلوم الإنسانية، والتي سادت في القرن التاسع عشر، واستعملت للبحث في الدراسات الخاصة بالأديان.



منذ بيكون، بعد عصر النهضة، ساد المنهج الاستقرائي في البحوث العلمية كردّ فعل على المنهج الاستنباطي (الاستدلالي)، الذي كان سائداً في العصور القديمة والوسيطة، والذي كان مرتبطاً بأرسطو بشكل خاص.

والمنهج الاستقرائي هو الذي ينطلق في البحث من الجزئيات ليصل إلى الأحكام العامة (الكليات)، وقد بقي المنهج الاستقرائي محافظاً على أهميّته طيلة القرون اللاحقة، وفي القرن التاسع عشر، ظهرت العلوم الإنسانية، وأصبحت هناك مناهج خاصة لها من عالمها هي؛ ولذلك أصبح المنهج الاستقرائي مثل شرط علميّ ضمني، فيما سادت طبيعة مناهج العلوم الإنسانية على البحوث العلمية في هذا المجال.

إنّ العلوم الطبيعية والإنسانية تبتكر لها مناهج بحث علمي خاصة ترتبط بها، أو تصلح لغيرها أيضاً، وهو ما يفسّر لجوءنا إلى البحث عن المناهج العلمية، التي أسهمت في تحفيز البحث العلمي في الأديان، ومن ثَمَّ ظهور وولادة علم الأديان لاحقاً.

وسنسرد، فيما يأتي، أهمّ مناهج البحث في العلوم الإنسانية، في القرن التاسع عشر، التي أسست لعلم الأديان لاحقاً، وسنقسم هذه المناهج إلى ثلاث مجموعات متجانسة تقريباً، هي:

1- مناهج البحث المستمدة من العلوم الطبيعية (المسحية والوضعية والتجريبية):

وتشتمل على مناهج البحث المسحية، والوضعية، والتجريبية، التي أدّت دوراً كبيراً في ترسيخ النزعة العلمية والواقعية في دراسة الأديان، فقد كان هناك أثر كبير للدراسات المسحية،

التي قام بها علماء الأنتربولوجيا، والاجتماع، للمجتمعات البدائية في العالم، والتي أعطتنا صورة مباشرة لنشوء الأديان، وأسهمت في تعزيز النظرة العلمية لنشوء المعتقدات الدينية، وتفسير الأساطير والطقوس الحاضنة لها. فقد أسهمت عمليات المسح للمجتمعات البدائية في أستراليا وغيرها، التي قام بها إدوارد تايلور، وأندرو لانغ، على سبيل المثال، بتوضيح الكثير من عقائد الأرواحية، التي شكّلت، فيما بعد، دعامة من دعامات علم الأديان، وينطبق هذا الأمر على ما فعله السير جيمس فريزر في (**الغصن الذهبي**)، و(**فولكلور العهد القديم**)، وغيرها.

يعتمد المسح (Survey) على المشاهدة الملاحظة، والمقابلة، والاستبيان، ويركز على دراسة حاضر العينة التي يُراد لها البحث، وتكمن أهمّ مساوئه في أنّه يعمّم النتائج التي يظهر بها، ويوصلها إلى درجة النظريات، في حين أنّ مجتمعات البحث تضجّ بالتناقضات والأفكار غير المتجانسة، وهذا ما يفسر التناقض الذي ظهر في أفكار تايلور حول تعدّد الأرواح، وأفكار تلميذه لانغ حول وجود روح واحدة كبرى أولاً.

أسهمت المناهج الوضعية والتجريبية، هي الأخرى، في مدّ الجذور العلمية لعلم الأديان، وترسيخ رؤيته الجديدة؛ «حيث أولى موقفها التجريبي اهتماماً بدراسة أسباب الظواهر العلمية، والتاريخية، والطبيعية، والدينية كذلك. ودون إيلاء أيّ اهتمام للبحث الميتافيزيقي، وبتجاوز مسألة جوهر الظاهرة الدينية، فإنّ قلةً قليلةً من الباحثين والعلماء مَن حاولوا إيضاح القوانين الفيولوجية والنفسية القادرة على إجلاء الظواهر الدينية؛ أي: ما يتعلق بالدراسة السريرية للإنسان المتديّن، باستعمال المناهج التجريبية للعلوم الصحيحة. فهذا (العلم النفسي الحديث)، الذي تبدو لنا بعض وجوهه الآن ساذجة العلمية، يرمي إلى مواجهة كلّ النظريات، التي ترى في الأصل العاطفي والشعوري للدين عنصراً مكوناً للمعتقد» (مسلان: 2009م: 57).

لم يكن طريق المنهج التجريبي سهلاً، وهو يتسلل من العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية، فقد صاحبه الكثير من عثرات الإخفاق والفشل؛ لأنّه يتحرّى في العوامل الخفية الكامنة؛ ولأنه يخضع الحالة الإنسانية المتقلبة بطبيعتها إلى المختبر والفحص السريري الدقيق.

«يُعَدُّ التجريب موقفاً مصطنعاً لإثبات حقائق، أو التأكّد منها، وفي العلوم الاجتماعية والإنسانية تكون الحقائق كامنة، وتظهر في تصرفات وسلوك يمكن مشاهدته، أو ملاحظته، ولكن ليس من السهل إظهار الكامن للمشاهدة، والملاحظة. وهنا تكمن الصعوبة العلمية، التي تواجه العلوم غير الطبيعية؛ لأنّ ما نودّ مشاهدته وملاحظته يقع تحت سيطرة المبحوث وظروفه الخاصة، التي قد لا يسمح بإظهارها للمشاهدة، أو يسمح لجزء بسيط منها فحسب، وقد يظهر عكس حقيقة الموقف، أو الحالة، أو الظاهرة، لاعتبارات قدرها بذاته. وفي هذه الحالة، تكون

المعلومات المتحصّل عليها، عن طريق أداة الملاحظة والمشاهدة، غير صحيحة، ومن ثَمَّ غير علمية» (عقيل: 1999م: 79).

كلّ هذا جاء ثمرة لتلاقح العلم بأوجهه التجريبية، والوضعية، والمسحية، كمناهج فاعلة في علم التاريخ، وفي علم الأديان، وقد كانت الساحة، التي تجمعهم، واحدة، وهي ساحة التاريخ الشامل والعام.

«وبهذا، يكون المنهج التجريبي جزءاً بسيطاً في التاريخ. يشترك المنهجان في استعمال الوسائل، لاسيما المشاهدة، والملاحظة، والمقابلة، والاستبيان في تجميع البيانات والمعلومات، ويُعَدُّ التاريخ السجل العام الذي تُحفَظ فيه كلّ التجارب، والعلوم، ويُعَدُّ المنهج التجريبي من أهمّ المناهج في زيادة التراكم العلمي والمعرفي عن طريق الاكتشاف، والاختراع، ويُعَدُّ المنهج التاريخي من أهمّ المناهج المستندة على التجريب؛ لأن كل الأحداث والتغيرات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والعلمية الماضية، أصبحت مثبتة، ونستطيع التميز بين خيرها وشرها؛ لأنها جربت مثل الرسالات السماوية، والثورات، وكلّ المحاولات الإصلاحية السابقة، التي كان لها التاريخ، وما زال، الميدان الواسع الذي جربت فيه وهي حية، وبما أنّ تجارب التاريخ دائماً حية فإن أخذ العبر منها تُعدُّ قدوة. وبناء على هذا تعدّ تجارب الحياة (التاريخ) العلمية أوسع وأفضل من المختبرات والمجموعات التجريبية والضابطة» (عقيل: 1999م: 70).

أمّا علم الاجتماع، فقد طوّر المنهج الاجتماعي في البحث. ولعلّ من أهمّ العوائق، التي تعرقل تطبيق المنهج التجريبي في الاجتماع والدين، تعقيد ظواهر هذين الحقلين، وتشابكهما، وعدم تكرار حوادثهما بالكيفية نفسها، وتداخل موضوعاتهما مع الذات الإنسانية، حيث يصعب فصل موضوعاتها عن شخصية الباحث، ومشاعره.

لكنّ علم الاجتماع طوّر المنهج الاجتماعي، الذي هو خليط من المسح، والمراقبة، والوصف، والاستقراء، واستطاع أن يقدّم خدمة كبيرة لعلم الاجتماع الديني، الذي سيشكّل أحد روافد (علم الأديان) لاحقاً، واستطاع أن يضع الدين في حاضنته الاجتماعية.

ويصحّ ما قلناه عن المنهج الاجتماعي، تماماً، حول المنهج الأنتربولوجي، الذي أسهم، هو الآخر، مساهمة عظيمة في البحث عن ماضي الأديان، وأصولها.

وقد كان لعلم الآثار، وللمنهج الأركيولوجي، الفضل الكبير في الحدّ من الأفكار المتوارثة حول الأديان، والنصوص المقدسة، فقد استطاعت الآثار أن تقدّم عوناً هائلاً للتاريخ وللأنترُبولوجيا في تقصّي الحقائق، والاعتماد على أرض صلبة من الوثائق والوقائع.

إنّ المنهج التجريبي ما زال، حتى يومنا هذا، يشقّ طريقه بصعوبة في معالجة العلوم الإنسانية، على الرغم من أهميته الكبيرة، والصعوبة لا تأتي من ضيق أدواته، أو من أخطاء معالجته؛ بل تأتي من كون الحالات الإنسانية، كالدين، والمجتمع، والنفس، والأدب، وغيرها، لا تمتلك شروط العينة الطبيعية الجامدة، التي يمكن إخضاعها كلياً للمنهج؛ بل هي حيّة متقلبة لا يمكن حصر كلّ جوانبها الظاهرة والباطنة.

«إنّ احترام العلوم الطبيعية، والاعتراف برسالتها العلمية، هي التزامها بإجراء التجارب في ميادينها، التي، بالضرورة، هدفها الإنسان، مع التزامها بالمنهج التجريبي المحقق لذلك. أمّا العلوم الاجتماعية، فلم تستنبط منهجها التجريبي من ميدانها الاجتماعي؛ بل اعتمدت على استعمالات المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية، وادعائها أنّها ارتقت به إلى مستوى علمي يمكن قياسه، والتحكّم فيه، وفق استعمالاتها للإحصاء، والتعميم العيني على المجتمع. هنا، يكمن الخطأ الكبير؛ لأنّ تحويل من يجري عليهم التجريب إلى أرقام ونسب كمية لا يجيب على التكوين الكيفي للفرد، والمجتمع» (عقيل: 1999م: 99).

2- مناهج البحث المستمدة من العلوم الإنسانية (التاريخية والمقارنة):

كان القرن التاسع عشر، بحقّ، قرن العلوم الإنسانية، التي أشاع ظهورها تطوّر العلوم الطبيعية والنظرية، التي ألقت بظلالها على مساحات واسعة من العلوم الإنسانية، التي كان بعضها أقرب إلى الفنون، فيما كان بعضها الآخر غائباً كلياً.

تحوّل علم التاريخ من فنّ إلى علمٍ بفضل علم الآثار، ومناهجه العلمية الدقيقة، ورحل علم النفس من مباحث الفلسفة إلى رحابِ العلم الوضعي، والعلم الإنساني، وبدأ علم الأديان بالتكوّن عبر سلسلة طويلة من الحضانات داخل العلوم الإنسانية، حتى حانت ساعة ولادته في النصف الثاني من القرن العشرين، بهيئة واضحة الملامح.

أفرزت معظم العلوم الإنسانية مناهج كانت خاصة بها في البداية، لكنها سرعان ما تحوّلت إلى مناهج تصلح لفحص علوم أخرى مجاورة لها، لكنّ التعميم لا يجوز في هذا الأمر، فليست كلّ مناهج العلوم الإنسانية تصلح لكلّ العلوم الإنسانية.

كان علم التاريخ قد أفرز المنهج التاريخي، الذي يعدّ أهمّ سمات القرن التاسع عشر، فالمنهج التاريخي في البحث يصلح للكثير من العلوم الإنسانية.

2-1- المنهج التاريخي (تاريخ الأديان):

هو الطريق، الذي يختاره الباحث في تجميع معلوماته، وبياناته العلمية، في دراسة الموضوع، والذي يسلكه في التحليل والتفسير، وتبيان الحقائق. ولأن هذا المنهج موضوعه

الواسع هو التاريخ، يكون المنهج هو الطريق، الذي يربط بين الحاضر والماضي والمتوقع. إنّه المنهج الاستقصائي في الدراسات العلمية، والاجتماعية، والإنسانية؛ أي: أنه لم يقتصر على الدراسات التاريخية كعلم التاريخ فحسب؛ بل أهميته تسع دراسة كلّ العلوم، ولكن لماذا أطلق عليه المنهج التاريخي؟ إنّ ذلك لا يعني ارتباطه بالدراسات التاريخية (علم التاريخ) كما يعتقد بعضهم؛ بل لوضوحه في التاريخ العام، الذي يُعد علم التاريخ جزءاً منه، ما جعله يرتبط بكلّ العلوم، وجعل العلوم، بمختلف تخصصاتها، تسلك طريقه في التعرّف العلمي. ولذلك يكون المنهج التاريخي هو الطريق العلمي المتفحص، الذي يتبعه الباحث، أو يسلكه بنور التاريخ، والاهتداء به إلى غايات المعرفة العلمية (عقيل: 1999م: 58).

ولعلّ من أهمّ النتائج، التي حصلنا عليها من جرّاء ظهور المنهج التاريخي في حقل الدراسات الدينية، ظهور ما تعارفنا على تسميته (تاريخ الأديان) الذي هو جزءٌ مهمّ من علم الأديان.

يقيناً، هناك من كتب في (تاريخ الأديان) قبل القرن التاسع عشر، كما أوضحنا في كتابنا هذا، ولكن (تاريخ الأديان) استقام كأحد وجوه علم الأديان في هذا القرن، فقد زخر بمراجعات علمية لتاريخ الأديان في عصور ما قبل التاريخ، والعصور التاريخية القديمة، وصولاً إلى الأديان الشمولية.

يعود (تاريخ الأديان) و(مقارنة الأديان) إلى بدايات القرن التاسع عشر، بعد أن بدأت النزعة المادية في الفكر، وبعد سيادة الفكر الوضعي، فمنذ أوغست كونت، وفيورباخ، وصولاً إلى نظريات تشارلز داروين التطورية في (أصل الأنواع)، ثمّ إلى نظرية هربرت سبنسر في التطور الخطي الأحادي للتاريخ، ثم نظريات ماركس في المادية التاريخية والتطور الجدلي، كلّ هذه سوف تلقي بظلالها على تاريخ الأديان، وستُظهر لنا معالجات علمية جديدة.

تطوّر علم التاريخ في القرن التاسع عشر تطوراً نوعياً، بفضل ظهور وتوسع علم الآثار، وكان علم الآثار (**Archeology**) جزءاً من علم الإنسان (Anthropology)، الذي كان انقسم إلى أربعة فروع أساسية هي:

1- علم الإنسان الفيزيائي، أو المادي، ويسمى، الآن، البيولوجي؛ لأنه يدرس تطور الحياة البيولوجية، والسلالات الإنسانية.

2- علم الإنسان الثقافي، الذي يعالج تطور الحياة ثقافياً، وفكرياً، وروحياً، والذي تطوّر منه علم الإنسان الديني.

3- علم الإنسان الاجتماعي، الذي يعالج الحياة الاجتماعية للشعوب القديمة والحديثة.

4- علم الآثار، الذي يدرس المخلفات الحضارية للإنسان المنقولة وغير المنقولة.

وكان هناك اهتمام وعناية بالآثار في الماضي، لكن علم الآثار بدأ بالتكوّن بعد عصر النهضة، من خلال مجموعة من العلماء، منهم: نيقولا كلودي دي بريك (1580-1637م)، وجان سبون (1737-1847م)، وجوزيف دي بوشام، والسير هنري كريزوك رولنسون، وبول أميل بوتا، وشامبليون، ولودفيغ بوخارت، وسير هنري لايارد، وعشرات غيرهم.

وقد أصبح علم الآثار أساساً علمياً للتاريخ، وأصبح علم التاريخ، بفضله، قائماً على أساس الآثار المادية المكتشفة.

ويؤدي علم الآثار دوراً رئيساً في ظهور (علم الأديان)، فقد أخضع تاريخ الأديان، ونصوصها، وآثارها، للبحث العلمي، وكشف عن الزمن الحقيقي لتلك النصوص والآثار، ويكون، بذلك، قد أماط اللثام عن (التاريخ المقدس)، الذي كانت تحتمي به تلك الأديان، لقد انكشف غموض الكثير من آثار تلك الأديان، وأخضع للنظر العلمي عن طريق علم الآثار.

أصبح اليوم -علم الآثار- علماً مستقلاً، واقتربَ كثيراً من مختبرات الفيزياء، والكيمياء، ومختبرات الكتابة واللغة، وهو ما بدأ ينعكس إيجاباً على علوم الأديان، والتاريخ، والإنسان بشكل خاص.

لم يعد علم الآثار ميداناً لتكوين الأفكار والمعرفة عن الأديان، والتاريخ، والإنسان؛ بل أصبح علماً مختبرياً، يقدّم خدماته بحيادية كاملة لهذه العلوم الإنسانية.

لا شكّ في أنّ علم الآثار الديني بدأ مع الحملات الآثارية، التي نزحت نحو الأراضي المقدّسة بعد عصر النهضة بشكل خاص.

- **رفائيلي بيتّازوني (1883-1959م):**



Raffaele Pettazzoni

مؤرخ الأديان الإيطالية (التي ظهرت في إيطاليا القديمة)، وهو من الأكاديميين الأوائل، الذين درّسوا تاريخ الأديان بطريقة علمية ومنهجية، وهو رئيس الجمعية العالمية لتاريخ الأديان من (1950-1959م).

وُلِدَ في سان جيوفاني في برسيتو (في بولونيا الإيطالية)، وتدرج في تعليمه حتى حصل على شهادةٍ في (علم الآثار) من مدرسة إيطالية متخصصة. وفي عام (1909م)، عُيّن مشرفاً على المتحف الإثنولوجي لعصور ما قبل التاريخ في روما.

في (1923م)، حصل على كرسيّ الجامعة الملكية في روما، وبعدها بعام قامت الجامعة بتخصيص فصل لتاريخ الأديان. وقد رسّخ، هو واثنان من زملائه، هذا العلم في الجامعة،

وهما: برلش أنجل، وداريوس سبّاتوشي، وقد كوّنوا ما عرف بـ: (المدرسة القديمة للديانة الرومانية).

أصبح مشرفاً على تاريخ الأديان والفولكلور في الموسوعة الإيطالية (1925-1937م)، وسمّي (أكاديمي إيطاليا).

في (1938م)، وقع على البيان العرقي ضدّ السامية، وأصبح أوّل من يطبّق منهج مقارنة الأديان في دراسة الأديان، وبعد الحرب العالمية الثانية، أصبح عضواً في الأكاديمية الوطنية (دي لينسي).

هو أوّل من درّس تاريخ الأديان في إيطاليا بطريقة أكاديمية، وأنشأ لهذا الغرض مجلة علمية هي (دراسات ومستلزمات تاريخ الأديان) (1925م).

وكان من أبرز أعماله ما كتبه حول نظرية فيلهلم شميدت حول التوحيد القديم، وعارضها بالإجمال، وقد وقف، في دراساته عن الأديان، ضدّ احتكار الكنيسة الكاثوليكية للدراسة الدينية في إيطاليا، التي وقفت ضدّ الأكاديميين المختلفين معها، مثل بنديتو كروتشه (عالم الجمال).

❖ **فكره:**

- **دحض نظرية التوحيد البدائي:**

وقف بيتّازوني في وجه نظرية الأب شميدت حول التوحيد البدائي، ورأى أنّ التوحيد تطوّر حديث في تاريخ الأديان، وهو ثورة بطيئة على الشرك، وتعدّد الآلهة. وكتب آراءه في كتابه **(الكائن الأسمى في الديانات البدائية)** بما يقارب الـ (700) صفحة (عام 1957م)، ويرى أنّ فكرة الله خاضعة لتطوّر تاريخي، ولا يوجد كائن أسمى في عصور قديمة جداً، أو عند المجتمعات البدائية.

- **تعدد الأديان:**

كان يرى أن تعدّد الأديان أمرٌ طبيعي بحكم النشأة التاريخية والاجتماعية المستقلة نسبياً للمجتمعات القديمة، فكلّ مجتمع له دينٌ يستجيب لظروفه وحاجاته المختلفة عن الأديان الأخرى.

وما يجعل الأديان القديمة الخاصة مهمّة وجودُ طقوس وشعائر العبور، التي تشكّل أهمية قصوى في حياة الفرد. أقام منهجه، في دراسة تاريخ الأديان، على خصوصية المجتمعات البشرية القديمة، وتطورها الاجتماعي. أمّا منهجهُ في الأديان المقارنة، فقد أقامه على أساس التركيز على المتشابهات في الأديان والثقافات، وهو ما يلتقي مع الأنتربولوجيين البريطانيين الكلاسيكيين.



غلاف كتاب
الدين البدائي في سردينيا



غلاف كتاب
الاعتراف بالخطايا

❖ **كتبه:**

- الدين البدائي في سردينيا: (1912م).
- دين زرادشت في التاريخ الديني لإيران: (1920م).
- الدين في اليونان القديم حتى الإسكندر: (1921م).
- الله: تمرين وتطوّر الوحدانية: (الجزء الأول: الكائنات السماوية في معتقدات الشعوب البدائية) (1922م).
- الاعتراف بالخطايا: (3 مجلدات) (1929-1935م).
- مقالات عن تاريخ الدين والأساطير: (1946م).
- الخرافات والأساطير: (4 مجلدات) (1948-1963م).
- مقالات عن تاريخ الدين: (1954م).
- معرفة الله: (1955م).
- الكائن الأسمى في الأديان البدائية: (1957م).
- الدين والمجتمع: (بعد وفاته) (1966م).

• **جواشيم واش (1828-1955م):**

جواشيم أرنيت أدولف واش، عالم أديان ألماني كرّس حياته لتأسيس هذا العلم، وللتمييز بين (تاريخ الأديان) و(فلسفة الأديان).


Joachim Wach

ينحدر من عائلة والده ووالدته؛ من عائلة مندلسون، (الفيلسوف موسى مندلسون، والموسيقار فيلكس مندلسون بارثولدي)، وكان يشارك الأخير حبّه للموسيقا، وقد ورث عنه بعض الآثار الموسيقية.

ولد في شمينتز الألمانية، ثم درس في دريسدن، وجُنّد في الجيش الألماني عام (1916م) ضابط سلاح فرسان، ثمّ واصل دراسته، بعد الحرب العالمية الأولى، ودرس في جامعات ميونيخ، وبرلين، وفرايبورغ، ولايبزغ، وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام (1922م)، وحصل من جامعة لايبزغ على شهادة التأهيل للدراسات الدينية عن أطروحةٍ له في مجال تاريخ الأديان.

تحوّل من ديانته اليهودية إلى المسيحية بفعل تأثيرات ما حصل له، خلال دراسته، من قبل النازيين، وفي حدود (1930م)، هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وتولّى مكانه في جامعة براون أستاذاً زائراً في الأدب التوراتي (1935-1939م)، ثم أستاذاً مشاركاً (1939-1946م). تحوّل إلى البروتستانتية اللوثرية، وحصل على الجنسية الأمريكية عام (1946م).

درّس في جامعة شيكاغو/ كلية اللاهوت (1945-1955م)؛ ليصبح أستاذاً لتاريخ الأديان بعدها، وواصل أبحاثه في هذا الحقل مركّزاً على التجربة الدينية، والممارسة الدينية، والطوائف الدينية، وكوّن، مع مرسيا إلياد، مدرسة شيكاغو لعلم الأديان.

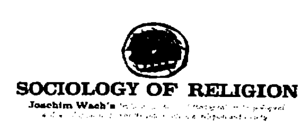
استخدم مناهج علم الاجتماع لفهم الفكر الديني، وطوّر (علم الاجتماع الديني)، وقد ذكر أنه اكتشف طريقاً جديداً يلقي ضوءاً على فهمه ودراسته للأديان، وأصبح يجمع حوله مجموعة من الطلبة المقربين، وقد كان لهذا الأمر الأثر الواضح في عزلته عن الآخرين، حيث كوّن حلقة قطعت علاقاتها بما يحيطها، وانصرفت للتركيز على المعارف الجديدة، حتى إنّ علاقاته العائلية مع أقاربه تقلّصت شيئاً فشيئاً، ثم انقطعت. وكان يعاني من مشكلات صحية في القلب، وتوفي بأزمة قلبية، عام (1955م)، في لوكارنو في سويسرا.

❖ فكره:

كان عمله العلمي الرئيس تأسيس علم الأديان بأوجهه الأربعة، التي سعى إليها، وهي (علم الاجتماع الديني، تاريخ الأديان، مقارنة الأديان، تأويل الأديان).

- علم الاجتماع الديني:

يرى واش أنّ وظيفة علم الاجتماع الديني هي في البحث عن أثر الدين في المجتمع، وأثر المجتمع في الدين، دون إهمال البحث في الفكر الديني كجانب ميتافيزيقي فاعل في حياة المجتمع.





غلاف كتاب
علم الاجتماع الديني

يحذّر واش من تقديم الدين على أنّه ظاهرة اجتماعية فحسب، ويرى أنه تركيب أشد تعقيداً من ذلك، فهو ليس ظاهرة أساسية، أو عرضية، من ظواهر المجتمع، وحركته. وهو، بذلك، لا يفصل علم الاجتماع الديني عن الظاهرة الدينية الأكثر شمولاً في كونها اجتماعية، وتاريخية، وروحية، وفكرية، واقتصادية، وميتافيزيقية.

ويؤمن واش بأنّ علم اجتماع الأديان يجب أن يتأسّس على التحليل المقارن «فلا إمكانية للتطلّع نحو معرفةٍ شاملةٍ بكلّ المنظومات الدينية ما لم تراعَ مقارنة الأنماط الخاصة؛ فالأشكال؛ تحليلها ومقارنتها طمعاً، من خلال مناظرتها ببعضها، ببلوغ القوانين، أو على الأقل السياقات الجماعية، أو الثوابت، أو الارتباطات المماثلة» (مسلان: 2009م: 127).

- **تاريخ الأديان:**

يرى واش أنّ تاريخ الأديان يجب أن يعتمد على المنهج الإمبريقي (التجريبي العلمي)، وأنّ الكثير من العلماء لم يفرّقوا بين تاريخ الأديان وحتى علم الأديان، وبين فلسفة الدين. ويتفق واش مع ما طرحه ماكس شيلر حول الظواهرية الملموسة للموضوعات والأفعال الدينية، التي يمكن أن تؤدّي بنا إلى فهم عميق للدين وتاريخه. وقف مع المنهج التاريخي في معالجة الأديان، ثم انتقل إلى المنهج الظاهراتي.

في المرحلة الأولى من أعماله، حول تاريخ الأديان كان، أيضاً، منشغلاً بالأسس التأويلية للنظام التاريخي الوصفي للأديان، وكان معتمداً على عالم اللغويات التأويلية أوغست بويش (August Boeckh)، الذي عرّف المهمة التأويلية بأنها (إعادة إدراك) لما كان مدركاً في السابق، والذي يبدو إعادة بناء إجمالية، ولذلك يرى واش أنّ مؤرخ الأديان يجب أن يحاول استيعاب ما قد تمّ الاعتراف به على أنها ظواهر دينية، وإعادة إنتاج لها كظاهرة واحدة، ثمّ لابدّ من مراقبة وتقييم ما أصبح بحوزتنا، باعتباره أمراً منفصلاً عن أصله[1].

خلال المرحلة الثانية، حاول واش تطوير البعد المنهجي لتاريخ الأديان، وذلك باتباع نموذج سوسيولوجي مكون من بؤرتين؛ الأولى هي العلاقة المتبادلة بين الدين والمجتمع، وهو الأمر الذي يتطلب دراسة: 1- الجذور الاجتماعية لوظائف الأساطير، والمذاهب، والطقوس،

(1) Joseph M. Kitagawa, Essays in the History of Religions by Joachim wach, www.religion-online.org.

والجمعيات. 2- الوظائف الاجتماعية المهمة، ودراسة أثر الدين في المجتمع. أمّا البؤرة الثانية، فهي دراسة الجماعات الدينية، ولاسيما تفسيراتها الذاتية الخاصة بها. ولابدّ من استخدام الأسلوب الطوبوغرافي، كما ذكر في كتابه عن علم الاجتماع الديني، عام (1944م). وعبّر عن قناعته بتطوير علاقات أوسع بين علم وتاريخ الأديان مع التخصصات الأخرى، ولاسيما العلوم الاجتماعية والإنسانية[1].

وفي المرحلة الثالثة، لابدّ من تقييم تاريخ الأديان مع الاختصاصات المعيارية مثل الفلسفة واللاهوت.

❖ **كتبه:**

- فكرة الفداء وأهميته: (1922م).
- الخطوط العريضة لتاريخ نظرية التأويل في القرن التاسع عشر: (3 مجلدات) (1926م).
- الدين: مقدمات في الأسس المعرفية: (1924م).
- السيد والتابع: مدركان اجتماعيان للدين: (1924م).
- علم الاجتماع الديني: (1947م).
- أنواع الخبرة الدينية: المسيحية وغير المسيحية: (1951م).
- الدراسة المقارنة للأديان: (بعد وفاته) (1958م).
- الفهم والاعتقاد: مقالات: (1968م).
- مدخل لتاريخ الأديان: (1988م).

2-2- المنهج المقارن (مقارنة الأديان):

عرفنا أنّ المسلمين كانوا أكثر الشعوب اهتماماً بمقارنة الأديان في التاريخ الوسيط، وكان ذلك بدوافع دينية إيديولوجية، تظهر فيها استثناءات علمية نادرة.

ومع بداية العصر الحديث، في القرن الخامس عشر، بدأ الاهتمام بمقارنة الأديان، لكن هذا الاهتمام لم يتضح في مساقه العلمي إلّا في القرن التاسع عشر، بمرافقة البحث العلمي نحو إنشاء علم الأديان بمعناه العلمي الدقيق. ومنذ ذلك الوقت، ظهرت المؤسسات العلمية، التي تهتمّ بمقارنة الأديان، وهي كما يأتي:

1- جامعة السوربون - قسم علم الأديان (سنة 1885م).
2- جامعة شيكاغو- قسم الأديان المقارنة (سنة 1893م).
3- جامعة مانشستر - قسم الأديان المقارنة (سنة 1904م).

---

(1) المرجع نفسه.

4- جامعة توبنغن في ألمانيا - كرسي علم الأديان (سنة 1910م).
5- جامعة ميلانو - كرسي علم الأديان (سنة 1912م).

وقد بدا، أوّل الأمر، أنّ مقارنة الأديان هو الرديف المباشر لعلم الأديان، لكنّنا، مع حلول القرن العشرين، وجدنا افتراقاً واضحاً بينهما ليصبح علم الأديان العلم الأكبر الذي تنطوي تحته أنواع كثيرة من الدراسات العلمية للأديان، وبمناهج مختلفة، ومنها مقارنة الأديان.

وقد استعان علم مقارنة الأديان بعلوم كثيرة من أجل ترصينه علمياً، مثل: علم الفيلولوجيا (فقه اللغة)، وعلم الإثنولوجيا (الأجناس)، وعلم الأنتربولوجيا (الإنسان)، وكذلك المناهج العلمية الحديثة، مثل: الفينومينولوجيا (الظاهراتية)، والمقارنات الثقافية والفلسفية، والمنهج التاريخي.

واستعان ديموزيل بالمنهج الألسني في مقارنة الأديان الهندو أوربية، وتتبع العلاقات بين الكلمات والتصورات الدينية.

مقارنة الأديان هي البحث في الاختلاف والتشابه بين دينين، أو أكثر، ويفضل دائماً، من أجل علمية أدقّ، المقارنة بين الأديان، التي يجمعها أصل واحد، مثل: الديانات التوحيدية، والديانات الغنوصية، والديانات الصينية، وهكذا...

بدأت مقارنة الأديان في الغرب بالدراسة النقدية المقارنة لأسفار العهدين القديم والجديد لليهودية والمسيحية، وقد برز من هؤلاء: باروخ سبينوزا، وهورن، ويوهان غريسباخ: (Johann J. griesbach)، وآدم كلارك (A. Clarck)، وريتشارد سيمون (Richard Simon)، وجان أوسترك.

استطاع علم مقارنة الأديان أن يطوّر مجموعة من المبادئ والأسس، التي لا بدّ منها عند الشروع بالبحث في هذا المجال، وهي:

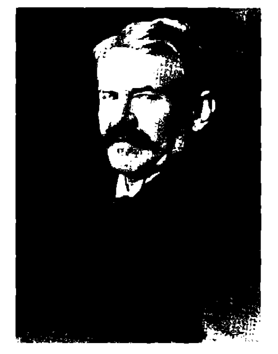
1- فكّ الارتباط الكامل من قبل الباحث مع عقائده الدينية والفكرية، التي يؤمن بها، والانصياع لشروط البحث العلمي بكلّ حرفيّة ومنهجية.
2- تحديد منهج البحث العلمي المستخدم في المقارنة، وعدم الخلط بين المناهج، واعتماد الخطوات العلمية في تطبيق هذا المنهج.
3- التخلي عن الأحكام القطعية، وتخفيف الجزم، والاكتفاء بالوصف الخلّاق المبدع، الذي يكشف أغوار المقارنة، ويصل إلى جذورها.
4- عدم التعامل إيديولوجياً مع الأديان، وعدم الامتثال للأحكام العامة عنها. وهذا يتضمّن التماسك الداخلي في التعامل مع النصّ، والتماسك الخارجي في نزع الإيديولوجيا عن موضوع البحث.
5- عدم التناقض والحفاظ على وحدة النتائج والتحليلات.

6- الاعتماد على واقع الأديان الحالي، ومعاينة هذا الواقع ميدانياً، وعدم الاكتفاء بالمادة النظرية القديمة أو الحديثة عنها.
7- الاقتصار على مفردات في حدّ ذاتها، دون البحث في العموميات، والأفكار العامة عن تلك الأديان، مع رصد واقعها الحالي.
8- التفريق بين مقارنة الأديان كعلم وبين فينومينولوجيا الأديان كمنهج يعتمد رصد الظاهرة في أكثر من مكان/ زمان، كنوعٍ من المقارنة.
9- ليس الغرض من مقارنة الأديان بيان الأفضل، أو الأصح، أو أيّ من الصفات الأخرى؛ بل هو كشف الاختلافات، والتشابهات، وأسبابها العلمية، وكشف جذرها الاجتماعي.

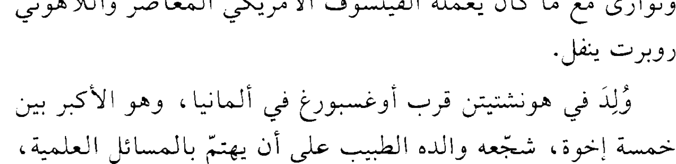
أمّا (علم مقارنة الأديان)، فهو ابن القرن التاسع عشر، أيضاً، الذي ظهر، أولاً، في الأدبيات الألمانية تحت اسم (Religionswissenschaft)؛ أي: (مقارنة الأديان بالغرب). وقد تعرّض هذا العلم للرفض من قبل رجال الدين المسيحيين.

ويضمّ منهج مقارنة الأديان خليطاً من المنهج التاريخي، ومنهج الثقافات المقارن (Intercultural Methodology). ويتعرّض لأوجه الشبه، والاختلاف، والتداخل بين الظواهر، والعقائد، والطقوس الدينية. وعلى الرغم من أنّ المقارنة تحمل مخاطر السقوط في مناطق غير علمية، مثل: الخيال، والمنافسة، وتسلل الإيديولوجيا، لكنها ما زالت قادرة على الوصول إلى نتائج باهرة.

• إرنست ترولتش (1865-1923م):


Ernst Troeltsch

عالم لاهوت بروتستانتي، ومؤلف في الفلسفة، وفلسفة الدين، وتاريخه، وكان مميزاً في مقارنة الأديان، وقد جمع في أبحاثه مؤثرات أسلافه ومعاصريه، مثل: ألبريخت ريتشل، وماكس فيبر، ومدرسة كانتين الجديدة في بادن.



عمل بجدّ وتفانٍ في علم اجتماع الأديان، واللاهوت المقارن، وتوازى مع ما كان يعمله الفيلسوف الأمريكي المعاصر واللاهوتي روبرت ينفل.

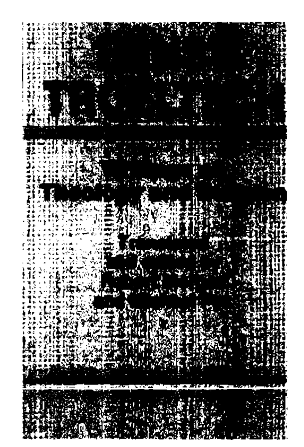
وُلِدَ في هونشتيتن قرب أوغسبورغ في ألمانيا، وهو الأكبر بين خمسة إخوة، شجّعه والده الطبيب على أن يهتمّ بالمسائل العلمية، وبعد أن أكمل دراسته في مركز للألعاب الرياضية، دخل أرنست جامعة إيرلانغان لدراسة اللاهوت عام (1884م). انتقل إلى برلين، ثمّ إلى غوتنغن، حيث درس، مع صديقه وليام بوسيت، تحت إشراف ألبريخت ريتشل، ثمّ عُيِّن محاضراً في غوتنغن.

انتقل إلى بون، وأصبح، في عام (1892م)، أستاذاً في جامعة هايدلبرغ في علم اللاهوت، وبقي في منصبه هذا حتى (1915م)، وكان صديقاً لماكس فيبر، بعدها أصبح أرنست ترولتش أستاذاً في الفلسفة في جامعة برلين.

شارك في نشاطات سياسية في جمهورية فايمار، بعد هزيمة ألمانيا في الحرب العالمية الأولى. مات مبكراً على أثر مرض في القلب عام (1923م).

❖ **فكره:**

- **منهج البحث التاريخي والعقائدي في اللاهوت:**



غلاف كتاب
كتابات عن اللاهوت والدين

كان ترولتش يرى فرقاً كبيراً بين المنهجين التاريخي والعقائدي في اللاهوت، فالمنهج التاريخي يتعرّض للاهوت بشكل مفصل، ويدقق في واقعية ما حصل، ويحاول مقارنة ذلك بما يجري في التاريخ على الأرض. أمّا المنهج العقائدي (دوغما)، فيقبل بكلّ ما يقرّره اللاهوت من معجزات، وأمور بعيدة عن العقل.

وكان ترولتش يؤيّد المنهج التاريخي للنظر في اللاهوت والأديان، وقد بذل جهداً مميزاً في ذلك، لاسيما ما يتعلق بالمسيحية؛ ولذلك هو يتجنب تأكيد المعجزات المتعلقة بالسيد المسيح، مثل ولادته من عذراء، وصلبه، باعتباره تكفيراً عن خطيئة البشر، وقيامته الجسدية من بين الأموات، وعودته الثانية القادمة، وغيرها.

المجتمع هو الذي يحفظ وينقل تعاليم يسوع، والتعاليم حول يسوع، ويسوع يظهر مثل قطعة الدومينو الأولى في سلسلة طويلة، فإذا حركتها، أو أزحتها، أدى ذلك إلى تحريك وزحزحة سلسلة من الأحداث تمتد من الماضي إلى الحاضر، وقد تجنب ترولتش الطرائق الميتافيزيقية لتوضيح شخص السيد المسيح، وأعماله، وعلاماته للإيمان، تلك الطرائق التي ظلت متداولة لقرون طويلة.

«إنّ عقيدة التجسيد لم تعد مفيدة، فقد عفا عليها الزمن، وقد ابتعد ترولتش عن الاعتقاد بالقيمة العالمية والمطلقة لعقيدة الخلاص المرتبطة بموت يسوع على الصليب، ورأى أنّ المسيحية تتغلغل في الثقافة الغربية لأوربة، وأمريكا الشمالية، ولكنّها قد لا تكون مهمةً، بالضرورة، لكلّ شعوب العالم التي لها تقاليد دينية مختلفة»[1].

(1) Encyclopedia Collaborative Bosten Ernst Troyltsch, People.bu.edu.

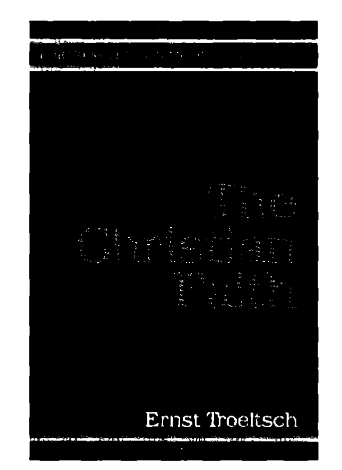
- **المسيحية والأديان الأخرى:**

كان ترولتش يرى أنّ علاقة المسيحية بالأديان الأخرى لن تكون متوازنةً إلّا إذا اعترفت المسيحية بهذه الأديان، ولم تدّعِ التفوق عليها؛ لأن ذلك سيجعل تلك الأديان تعترف بها، أيضاً، وتقتنع بالمعجزات التي تؤمن بها.

وكان يرى أنّ الأديان مرتبطة بثقافات محيطها، ولذلك لا يمكننا، بأي حال من الأحوال، ادّعاء التفوق الثقافي والديني؛ لأنّ ذلك غير منطقي تماماً. ورأى أنّ في أيّ أديان أخرى، كالبوذية، والهندوسية، جاذبية روحية لا يمكن التغاضي عنها.

- **تاريخ المسيحية ومكوناتها:**

يرى ترولتش أنّ المسيحية مرّت بثلاث مراحل أساسية هي: (المسيحية الأولى، المسيحية الوسيطة، عصر الإصلاح)، ويرى أنّ كلّ مرحلة تاريخية يجب أن تُناقش، وتُحلل وفق شروطها التاريخية، والاجتماعية، والاقتصادية، وهو ما سيعمل على تغيير التاريخ المتداول المعروف عند الناس عن المسيحية.



غلاف كتاب
الإيمان المسيحي

ويرى أنّ هناك ثلاثة أنواع من المسيحية، من حيث مكوناتها (الفكرة المسيحية)، وهي: (الكنيسة، المذاهب، التصوف)، ولكلّ نوع مجرى من الأفكار عن الإيمان المسيحي، فالكنيسة قادرة على تجميع الناس حول مفاهيم النعمة، والخلاص، والفداء، وهي تتجاهل الحاجة إلى المعيار الشخصي للقداسة.

أمّا الطائفة، فتقتصر على مجموعة أصغر، وتستند على القانون أكثر من النعمة، وهي توجد كمجتمعٍ قائم على المحبة، وتحسباً لملكوت الله.

النوع التصوفي من المسيحية هو الذي ينقل الصيغ المذهبية (الطائفية)، والقداس الرسمي، إلى تجربة شخصية بحتة.

وينظر ترولتش إلى الروحانية على أنّها مرحلة القرن العشرين، وهي نوع من أنواع الصوفية.

ويمكن الكشف عن الأنواع الثلاثة في كلّ تاريخ الكاثوليكية، والبروتستانتية، ويفضل النوع الكنسي؛ لأنهُ يعتقد أنّ الأخلاق المسيحية فيها تكون، عادةً، في حلّ وسط مع النظام الاجتماعي لتكون فعّالةً بين أكبر عدد من الناس.

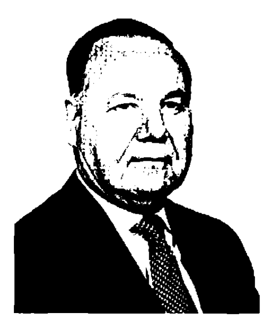
تتمثل المسألة في دراسة تأثير أنماط البنى المسيحية في كلّ الجماعة المسيحية، كما في باقي العالم، بأشكال أخرى ينبغي أن تكون للتحليل من النباهة السوسيولوجية لما له من أهمية؛ لأن حمل التحليل ممّا هو مطبوع بالصبغة اللاهوتية والعقيدية إلى المجال السوسيولوجي، سمح لترولتش بدراسةٍ أكثر موضوعية لتلك النواحي من المسيحية، التي سرعان ما صنفت (هرطوقية)، ولأجل ذلك أُهمِلت. فكما أوضحنا في الحالة الدقيقة للطوائف الأريوسية، تبدو الهرطقة خلّاقة لرؤية مغايرة عن العالم، ليس لأنها تثير صورة ثنائية للوقائع التي تواجهها فحسب، ولكن لأنّها تُعلَم، عبر أخلاق خاصة، مفهوماً مغايراً للزمن (مسلان: 2009م: 119).

❖ **كتبه:**

- عن المنهج التاريخي والعقائدي في اللاهوت: (1898م).
- الحقيقة المطلقة للمسيحية وتاريخ الأديان: (1902م).
- ما معنى (جوهر المسيحية)؟: (1903م).
- الدين وعلوم الدين: (1906م).
- أهمية الإصلاح للصعود من العالم الحديث: (1906م).
- الإيمان والتاريخ: (1910م).
- الدليل على وجود يسوع التاريخي من أجل الإيمان: (1911م).
- البروتستانتية والتقدم: (1912م).
- التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية: (1912م).
- مشاكل تاريخية: (1922م).
- تدوين التاريخ: (1922م).
- كتبي: (1922م).
- مكانة المسيحية بين ديانات العالم: (1923م).
- الإيمان المسيحي: (1925م).
- كتابات حول اللاهوت والدين: (1977م).
- الدين في التاريخ: (1991م).

• **إسماعيل الفاروقي (1921-1986م):**

مفكر فلسطيني أكاديمي متخصّص في مقارنة الأديان، وفي تدريس فلسفة الأديان. وُلِدَ في مدينة يافا الفلسطينية، وأكمل دراسته الجامعية في كلية الآداب والعلوم في الجامعة الأمريكية في بيروت، فحصل على بكالوريوس الفلسفة (1941م)، وغادر، بعد الاحتلال الإسرائيلي


Ismail al-Faruqi

لفلسطين، إلى أمريكا، وحصل على درجتي ماجستير في الفلسفة (1949- 1951م)، ثمّ حصل على الدكتوراه من جامعة إنديانا، عام (1952م)، عن رسالته المعنونة (**نظرية الخير: الجوانب الميتافيزيقية والإبستمولوجية للقيم**).

رحل إلى مصر، ودرّس، لأربعة أعوام في الأزهر، العلوم الشرعية، ومصادرها الأصلية، ولاسيما ابن تيمية. وتأثر بالفكر الناصري، ثم عاد إلى الفكر الإسلامي بقوّة، ثمّ عاد إلى أمريكا، وعمل أستاذاً لفلسفة الأديان في عدد من الجامعات الأمريكية والغربية، وبذل جهداً كبيراً في موضوعه المثير، وهو (إسلامية المعرفة). أسس مع مجموعة من أعضاء اتحاد الطلاب المسلمين (جمعية العلماء الاجتماعيين المسلمين)، عام (1972م)، وترأسها عام (1978م)، وأسهم، في طروحاته عن (إسلامية المعرفة)، في تأسيس (المعهد العالمي للفكر الإسلامي) في أمريكا عام (1981م)، وأصبح رئيساً له، وكان نشاطه المعرفي المتنور سبباً مباشراً في اغتياله من قبل متطرّفٍ ديني هو وزوجته لمياء الفاروقي، عام (1986م)، طعناً بالسكاكين.

❖ مساهماته الفكرية:

- أسلمة المعرفة:

لم يترك لنا الفاروقي كتاباً جامعاً لنظريته عن أسلمة المعرفة، لكنّه ترك مجموعة من البحوث المنشورة في مجلة (المسلم المعاصر)، ولاسيما مقاله في العدد (32) لعام (1982م) (ص9-23): **أسلمة المعرفة** (**Islamization of knowledge**)، وهذا المقال ملخص لبحث باللغة الإنجليزية قُدم إلى المؤتمر الدولي الأول عن (أسلمة المعرفة) في إسلام أباد (1982م)، وقد ترجمها عبد الوارث سعيد، ونشرتها دار البحوث العلمية في الكويت (1983م).

تدرّس في مدارس العالم الإسلامي، ويرى أنّ من يدرسونها يضعون الغرب نموذجاً لهم، ولذلك يرى أنها تحمل تأثيراً سيئاً على الإسلام.

«إنّ كون الأساتذة، في جامعات العالم الإسلامي، لا يسيطر عليهم التصوّر الإسلامي، ولا تحفزهم قضية الإسلام، هو -لا شك- المأساة الكبرى للتربية الإسلامية... إنّ الطلاب، في كلّ أنحاء العالم الإسلامي، يدخلون الجامعات ومعرفتهم بالإسلام لا تزيد على المعلومات القليلة التي يحتمل أن يكونوا قد تلقّوها في بيوتهم، بالإضافة إلى ما تلقّوه في المدرسة الابتدائية، أو الثانوية... ومن الواضح أنّ هذا كلّه لا يخلق تصوّراً للإسلام، أو إحساساً بالالتزام بقضية الإسلام... إذاً، فالطالب المستجدّ يدخل الجامعة وهو (من ناحية المفاهيم ومبادئ

الإيديولوجيات) كصفحة بيضاء... قد يأتي ولديه بعض العواطف والأحاسيس، ولكنّه، بالتأكيد، خلو من المبادئ والأفكار المحددة، وهذه العواطف -إن وجدت- سرعان ما تنهار إذا ووجهت بما يقدّمه له (العلم) في مجالات التخصّص على أنّه (أفكار)، و(حقائق)، وليس لديه، بطبيعة الحال، تصوّر إسلامي واضح، أو سلاح فعّال يستطيع به أن يواجه هذه الهجمات الفكرية المتتابعة، فإذا استطاع أن يتخرّج، قبل أن يكون ملحداً راسخاً في إلحاده، أو عَلمانياً، أو شيوعياً، فسنجد أنّ الإسلام عنده قد أصبح مجرّد ارتباط عاطفي شخصي بأسرته، وببعض الأفراد من حوله. أمّا الإسلام كمبدأ نابض بالحياة، الإسلام الذي يواجه كلّ مشكلة بأفضل الحلول العملية، فهؤلاء لا يدرون عنه شيئاً؛ لذا سرعان ما يخسرون معركتهم الفكرية (الإيديولوجية) دون قتال، كما خسرها جنود المماليك المصريون حينما واجهوا بسيوفهم ورماحهم جنود نابليون المزوّدين بالمدافع الرشاشة...

إنّ التصوّر الإسلامي لا يدرّس في أيّ مكان من العالم الإسلامي لجموع الطلاب، كما يدرّس التصوّر الأمريكي لطلاب المدارس الثانوية في أمريكا، ولا توجد جامعة في العالم الإسلامي كلّه تَعُدُّ دراسة هذا التصور الإسلامي جزءاً أساسياً إجبارياً على جميع طلابها»[1].

ويرى الفاروقي أنّ الأزمة تكمن في الفكر الإسلامي الحديث، فليس هناك فكر إسلامي حديث يقدم الإسلام بصيغةٍ عصرية موفقة، ولذلك يقترح أن تكون هناك طريقة جديدة لتقديم الإسلام، وأن يكون هناك نظام تعليمي يجمع العلوم الحديثة مع العلوم الشرعية في مرافق التعليم في البلاد الإسلامية والعربية، ويرى أنّه لا بد من إعادة صياغة العلوم الحديثة بصيغة إسلامية:

«إنّ إعادة صياغة العلوم في ضوء الإسلام هو ما نعنيه بكلمة (أسلمة) العلوم، ونعني، بذلك، إعادة صياغة المعلومات، وتنسيقها، وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها، وتقييم الاستنتاجات التي تمّ الانتهاء إليها، وإعادة تحديد الأهداف، على أن يكون كلّ ذلك بطريقة تجعل فروع المعرفة المختلفة تثري التصور الإسلامي، وتخدم أهداف الإسلام.

وللوصول إلى ذلك الهدف، لا بدّ لقضايا الإسلام الأساسية (وأعني بها وحدة الحقيقة، ووحدة المعرفة البشرية، ووحدة الحياة، والإيمان بوجود هدف من وراء خلق الكون والإنسان، وتسخير الكون للإنسان، وعبودية الإنسان لله) لا بدّ لهذه القضايا كلّها من أن تحلّ محلّ التصورات الغربية، وأن يتحدد، على أساسها، كيفية إدراك الحقيقة وتبويبها... ولا بدّ لقيم

(1) الفاروقي: 1982م، عن مقال: أسلمة المعرفة، منشور في موقع إبراهيم رجب:
http://www.ibrahimragab.com/ismail-18

الإسلام أيضاً (وأعني بها استخدام العلم لسعادة الإنسان، وتفتّح ملكات الإنسان دون عوائق، وإعادة النظر في العلاقات القائمة بين أنواع المخلوقات بما يجسّد الحكمة الإلهية في خلقها، وبناء الثقافة والحضارة، وبناء منارات إنسانية بارزة في العلم، والحكمة، والبطولة، والفضيلة، والتقوى، والطهر) إنّ على قيم الإسلام هذه أن تحلّ محلّ القيم الغربية، فتقوم هي بتوجيه النشاط العلمي في كلّ مجال»[1].

ويرى أنّ (وحدة الحقيقة) في الإسلام لا تتجزأ، وهي واحة تضمّ علوم الدنيا، وعلوم الدين، وأنه لا بد من الاعتراف بأنّ الوحي هو مصدر العلم والمعرفة، وأنّ إنتاج معرفة إسلامية يستوجب الاطلاع على علوم الغرب، واستيعابها، شرط أن يرافق ذلك الاطلاع على التراث الإسلامي، ثمّ إعادة تبويب، وتيسير التراث وفق تقسيمات العلوم الاجتماعية بلغة ميسّرة، ويرى أنّه لتحقيق ذلك يجب أن تكون هناك:

«المطلوب وجود جامعة تُعَدُّ مركز قيادة للفكر الإسلامي، تتمّ فيها (أسلمة) جميع فروع المعرفة، كما يتم فيها تقييم كلّ شيء في حجرات الدراسة، وفي الحلقات والبرامج الدراسية، سواء للطلاب أم الخريجين [في ضوء التصور الإسلامي]... وقبل أن يتمّ التعاون المشترك بين الجامعة الإسلامية في إسلام أباد وبين المعهد العالمي للفكر الإسلامي، لم يكن أيّ معهد تربوي في العالم الإسلامي كلّه قد حرّك إصبعاً في سبيل (أسلمة) العلوم، أو في سبيل إنتاج كتب دراسية إسلامية تستعملها الكليات في فروع المعرفة المختلفة، أو في سبيل إنتاج وسائل البحث اللازمة لإخراج هذه الكتب الدراسية»[2].

ثمّ يرسم الفاروقي خمس مهمّات عملية لتحقيق هذا المسعى، الذي ذهب إليه، ولا يخفى على القارئ أن الفاروقي يتصرّف، هنا، كداعية إسلامي، وليس كمفكر خبر العلوم الإنسانية الحديثة ومناهجها. وهذا ما يبعده عن حقل العلماء، الذين ينظرون نظرة علمية إلى واقع الأديان وطبيعتها.

وقد ذهب الفاروقي بعيداً، عندما حاول، في بحوث أخرى، أسلمة علم النفس، وعلم الاجتماع والتربية، وغيرها، وهي جهود لا أهمية لها؛ لأنها تجميعية تحاول صبّ جهود علماء هذه الحقول في أوعية تراثية إسلامية مصطنعة لا يمكنها أن تنمو؛ أي: تُولد ميتةً، أساساً؛ لأنها مصنوعة. وبدلاً من أن يسهم الفاروقي، وغيره من المسلمين، في اجتراح نظريات جديدة في العلوم الاجتماعية، فإنهم يبذلون جهوداً دوغمائية لا قيمة لها في إنشاء علوم إسلامية وهمية.

---

(1) المرجع نفسه.

(2) المرجع نفسه.

«ينبغي أن يوحد النظام التعليمي الإسلامي، المكون من المدارس الابتدائية، والثانوية، والكليات، والجامعات، مع النظام العلماني في المدارس العامة، والجامعات، وهذا التوحيد يجب أن يصطفي للنظام الجديد الموحد ما يتمتع به كلّ من النظامين من مزايا، أعني: مصادر التمويل الحكومية، والالتزام بالرؤية الإسلامية. كما يجب أن يكون هذا التوحيد فرصة للتخلص من نقائصهما، وهي: عدم ملاءمة الكتب الدراسية القديمة، ونقص كفاءة المدرسين في النظام التقليدي، والتشبه بالغرب العلماني في مناهجه ومُثله في النظام العلماني» (الفاروقي: 1983م: 23).

- **مقارنة الأديان:**

ترك الفاروقي مجموعة من الكتب الخاصة بتاريخ ومقارنة الأديان، منها: (**الأطلس التاريخي لديانات العالم، أديان آسيا الكبرى، الأخلاق المسيحية، أصول الصهيونية في الدين اليهودي، الإسلام ومشكلة إسرائيل، ثلاثية الأديان الإبراهيمية، الملل المعاصرة في الدين اليهودي، في نقد النصرانية**). ويبدو أنّ هذا الحقل هو مكان جهده الفكري الأكبر، لكنّه لم يؤلّف شيئاً في فلسفة الأديان، الذي ظلَّ يدرسه لسنوات طويلة في حياته الأكاديمية.

ومن الواضح أنّ الفاروقي تسيّره إيديولوجيا إسلامية نراها واضحة في عناوين ومتون كتبه في مقارنة الأديان، ويصبّ جهده في مقارنة الأديان التوحيدية الثلاثة، وهي: (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، ويرى، إجمالاً، أنّ هذه الأديان تشترك في الجوهر الفطري لها، وأنّ الوحي يجمعها، وهو واحد، على الرغم من أنه نزل لكلّ شعبٍ بلغته وزمنه، وأنّ هناك تماثلاً بينها في كثير من التفاصيل، لكنّه يفاضل بقوة ووضوح بين هذه الأديان، ويرى أنّ الإسلام هو الأفضل؛ بل إنه يكتب عن مقارنة الأديان لكي يثبت هذا، وهو الخطأ ذاته، الذي وقع فيه دارسون أكاديميون عرب وأجانب تخصصوا في مقارنة الأديان، وسقطوا في الشرك العقائدي لأديانهم.

❖ **كتبه:**

- العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية: (1981م).
- الأخلاقيات المسيحية: (1968م).
- الإسلام والعقائد الأخرى: (1985م).
- ثلاثية الأديان الإبراهيمية: (1982م).
- أطلس الثقافة والحضارة الإسلامية: (1986م).
- الأطلس التاريخي للأديان في العالم: (1975م).
- أسلمة المعرفة: (1982م).

- الفكر والثقافة الإسلامية: (1982م).
- كتاب الدين والعروبة: (1962م).
- الإسلام: (1985م).
- الإسلام ومشكلة إسرائيل: (1980م).
- في نقد النصرانية.
- ترجمة كتاب التوحيد لمحمد بن عبد الوهاب: (1980م).
- ترجمة كتاب حياة محمد، تأليف: د. محمد حسين هيكل: (1976م).
- ترجمة بعض كتابات محمد الغزالي: (1953م).
- ترجمة بعض كتب خالد محمد خالد: (1953م).
- الأصول الصهيونية في الدين اليهودي: (1964م).
- الملل المعاصرة في الدين اليهودي: (1968م).
- الديانات الآسيوية الكبرى: (1969م).

3- مناهج البحث المستمدة من الفكر والفلسفة (الوضعية والجدلية):

ظهرت، في القرن التاسع عشر، مجموعة من المناهج الفكرية خارج منظومة العلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية، واعتمد أغلبها على الفلسفة والفكر، مثل: المنهج التأويلي، والمنهج الوضعي، والمنهج الجدلي، والمنهج الظاهراتي.

وقد أدّت هذه المناهج دوراً كبيراً في تطوير العلوم الإنسانية، وترسيخ علميتها، ما أثر كثيراً في حفز وتطوير ظهور (علم الأديان).

قدّم شلايرماخر، في بداية القرن التاسع عشر، فتحاً علمياً كبيراً، عندما جعل من التأويل (الهرمينوطيقا) نظرية فلسفية، وأبعده عن التفسير الديني، وهو ما كان يعني، ضمناً، تحويل الهرمينوطيقا من أسر الأديان، وجعله منهج بحث سيتّضح تأثيره بعد أكثر من قرن، حين يصبح التأويل أحد أهمّ مناهج علم الأديان في القرن العشرين.

لكنّ شلايرماخر لم يقدّم التأويل بكلّ زخمه وقوته؛ بل جعله مفتتحاً لعصر جديد أخضع فيه النصوص لمفاهيم الخطاب، الذي أزاح عنها قدسيتها، ورأى أنّ جانبي التأويل هما في اللغة، وفي النفس.

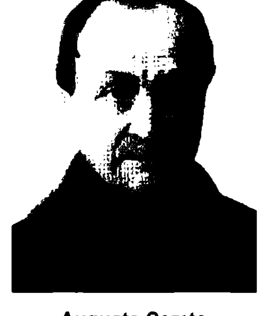
وأكمل شتراوس ودلتاي ما أسسه شلايرماخر؛ بل سعى دلتاي إلى جعل التأويل بمثابة المنهج العلمي للعلوم الإنسانية. وهكذا، يكون المنهج التأويلي قد خلخل السكون، الذي كانت ترقد فيه العلوم الإنسانية، ومحاولات نشوء علم الأديان؛ بل إنّ ترافقه مع نشوء علم الأديان، في الظهور والتطوّر، يعكس صلةً خفية بينهما.

3-1- المنهج الوضعي (Positivisme):

وهو المنهج الذي سعى لجعل القانون، أو المعادلة العلمية بدلاً من القوة الخارقة، التي كانت تفسر ظواهر الطبيعة، وهذا ما يجعل المنهج الوضعي متعارضاً كلياً مع اللاهوت والميتافيزيقا؛ أي: مع الدين والفلسفة في مناهجهما التقليدية.

أخضع المنهج الوضعي كلّ ظواهر المجتمع لقوانين الطبيعة الثابتة، فهو مثل الكائن الحي، وجعل العلوم الطبيعية نموذجاً له، وجعل المصادر الحسيّة للمعرفة، مثل: الملاحظة، والتجربة، والمقارنة، هي الأساس، واستبعد التأمل، والمظاهر العقلية، وتعامل مع الواقع بطريقة إيجابية، ولم يضطر إلى نفيه، والاصطدام معه.

- **أوغست كونت (1798 - 1857م):**


Auguste Comte

أسّس أوغست كونت المنهج الوضعي عن طريق تحديده ما أسماه (فوضى العقل)، التي رأى أنّها متأتية من وجود أسلوبين متناقضين للتفكير، وفهم الظواهر: الأسلوب الأول هو الأسلوب العلمي، الذي يستعمله الناس للتفكير في الظواهر الكونية والطبيعية، والأسلوب الثاني هو التفكير الديني الميتافيزيقي، الذي يستعمله الناس للتفكير في الظواهر المتعلقة بالإنسان، والمجتمع. واقترح ثلاثة مقترحات لمواجهة الفوضى العقلية:

أولاً: التوفيق بين التفكيرين الوضعي والميتافيزيقي بلا أيّ تناقض، وهذا سيؤدي إلى اضطراب عقلي في أذهان الناس.

ثانياً: إخضاع العقل والعلوم للمنهج الثيولوجي الميتافيزيقي منهجاً عاماً وشاملاً، وهذا سيؤدي إلى إنكار المنجزات العلمية التي تحققت بسبب المنهج الوضعي.

ثالثاً: تعميم المنهج الوضعي، وجعله منهجاً كلياً عاماً وشاملاً لكلّ ظواهر الكون، بما في ذلك ظواهر الإنسان والمجتمع. وقد استطاع المنهج الوضعي تقديم رؤيته للأديان عبر سياقات اجتماعية، أو أنتربولوجية، أو آثارية وتاريخية، فضلاً عن سياقه العلمي في إجراءات المسح والتجريب التي ذكرناها.

ولعلّ من أهمّ إنجازات المنهج الوضعي، عند كونت، أنّه قسّم تاريخ المجتمعات في قانون المراحل الثلاث (اللاهوتية، الميتافيزيقية، الوضعية):

(1) **المرحلة اللاهوتية**: توصّل كونت إلى اكتشاف ثلاث مراحل فيها، هي:

1- الأرواحية (Animism)، والفتيشية (Fetishism) .

2- التعددية الإلهية (Polytheism).

3- التوحيد الإلهية (Monotheism).

(2) المرحلة الميتافيزيقية: هي تفسير للسببية بلغة القوى المجردة، وليس بلغة الواقع العياني، وهنا تحلّ الأسباب والقوى المجرّدة محلّ الإرادات، وتظهر فكرة الطبيعة كياناً واحداً كبيراً مسكوناً بعليّة ما ورائية (ميتافيزيقية).

(3) المرحلة الوضعية: يصبح تفسير السببية واقعياً، وهي مرحلة إيجابية (وضعية) تلغي الأوهام والخرافات، ويتم تفسير الطبيعة، والمجتمع، والدين بلغة علمية.

وباكتشافه هذا التصنيف، يكون قد خطا بعلم الأديان خطوةً نوعيّة نهلَ من بعدها الكثيرون، ومن هذا الأساس المتين للمنهج الوضعي، أنجزت الوضعية أعظمَ منجزاتها، ومهدت لظهور فلسفة العلوم لاحقاً.

3-2- المنهج الجدلي (الديالكتيكي):

اقترن بالفيلسوف الألماني هيغل، لكنّ جدل هيغل كان مثالياً، ولم يخدم العلوم الإنسانية؛ لأنه أعادها إلى حظيرة الميتافيزيقا، ولكن الثورة الحقيقية للجدل ظهرت مع ماركس وإنجلز، اللذين ابتكرا الجدل المادي، الذي كان ثورة حقيقية في مجال الفلسفة، والعلم، والعلوم الإنسانية.

- **جورج فيلهلم هيغل (1770-1831م):**



Georg Wilhelm Hegel

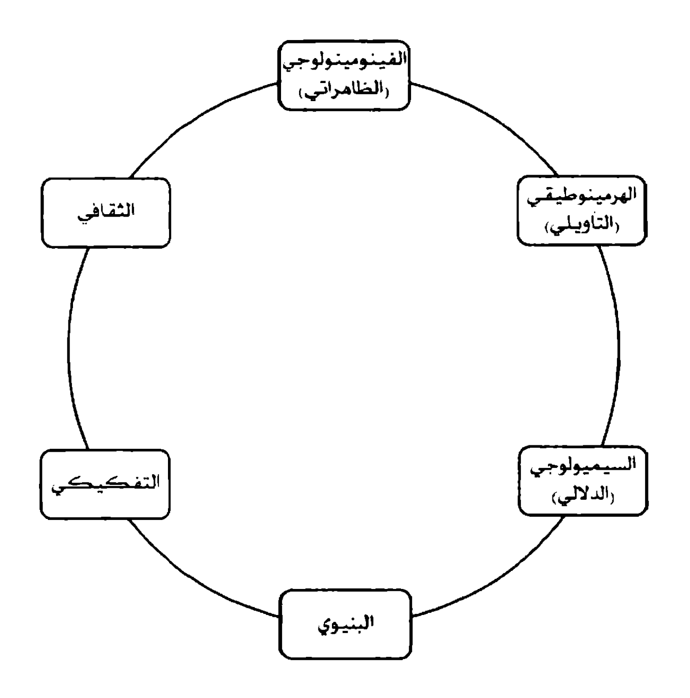
وقف المنهج الجدلي المادي، كما المنهج الوضعي، في وجه المنهج الميتافيزيقي، وأول منهج ميتافيزيقي وقف في وجهه هو المنهج الجدلي الهيغيلي المثالي، حيث يقول ماركس، في المقدمة الثانية لكتاب **(رأس المال)** (1873م): «لا يختلف منهجي الجدلي، في الأساس، عن منهج هيغل فحسب؛ بل هو نقيضه تماماً؛ إذ يعتقد هيغل أنّ حركة الفكر، التي يجسّدها باسم الفكرة، هي مبدعة للواقع الذي ليس سوى الصورة الظاهرة للفكرة. أمّا أنا، فأعتقد العكس؛ إنّ حركة الفكر ليست سوى انعكاس حركة الواقع، وقد انتقلت إلى ذهن الإنسان».

ثانياً: المناهج الحديثة

1- المنهج الظاهراتي (فينومينولوجيا الأديان):

المنهج الفينومينولوجي (الظاهراتي) (Phenomenology)، الذي تأسّس على يد الفيلسوف

الألماني إدموند هوسرل (1850-1938م)، كان المنهج الذي أنقذ العلوم الإنسانية من المنهج الاستقرائي، الذي كان يصلح للعلوم الطبيعية.



• **إدموند هوسرل (1850-1938م):**


Edmund Husserl

عندما حلّ المنهج الاستقرائي (على يد بيكون) بديلاً للمنهج الاستنباطي (الاستدلالي)، الذي كان قد ساد الفلسفة والعلوم القديمة على يد أرسطو، أصبح المنهج الاستقرائي أساس العلوم الطبيعية منذ عصر النهضة، وفي القرن التاسع عشر، وعندما ظهرت العلوم الإنسانية، في هذا القرن، وجدت ضالتها في المنهج الاستقرائي؛ لأنها كانت تحاول تقليد العلوم الطبيعية.

لكنّ هوسرل انتبه إلى أنّ المنهج الاستقرائي لا يصلح للعلوم الإنسانية؛ لأنّه منهج كمّي يقيس المشكلات الإنسانية بالطريقة نفسها التي يقيس بها المشكلات الطبيعية والمادية، ورأى أنّ المشكلات الإنسانية، التي تعالجها العلوم الإنسانية، لا يمكن تحديدها بدقّة، كالمشكلات الطبيعية الثابتة نسبياً، فهي أكثر مرونة، وتبدلاً، وحركة، وتغيراً. ورأى أنّه لا بدّ من منهج خاص

بالعلوم الإنسانية، فابتكر الظاهراتية (الفينومينولوجيا)، التي لم تلغِ المناهج الاستقرائية في العلوم الإنسانية، وإنما تفوّقت عليها في تحليلاتها الدقيقة.

والمنهج الظاهراتي يقوم على أساس أنّ وصولنا إلى الحقيقة لا يكمن في الاستنباط، أو الاستقراء؛ بل في مراقبة الظاهرة في أكثر من مكان وزمان للوصول إلى ماهيّتها وحقيقتها؛ أي أنّ الوعي هو الطريق للوصول من العالم الواقعي إلى عالم الماهيات اللازماني الخالد.

كان غرض هوسرل أن تكون الظاهراتية هي (علم الفلسفة) الذي يكون موضوعه الماهيات العقلية المجردة، ويكون أرقى من بقية العلوم الإنسانية والطبيعية، ولأجل هذا امتدت دراساته إلى الرياضيات، والمنطق، وعلم النفس، والفلسفة، وتسخيرها من أجل ما أسماه (العلم الكلي)؛ أي: (الظاهراتية)، وقد وضع لهذه العلوم ومفاهيمها نسقاً واحداً يحاول أن يؤسّس الفلسفة كعلم كلي يقيني دقيق. ومن أجل ذلك وجه النقد الشامل للموقفين الطبيعي والمثالي، للوصول إلى موقف أعلى منهما، لكنه سقط في المثالية، عندما بحث عن الماهيات، واقترب من الرياضيات.

الظاهر أو الظاهرة (Phenomenon) تقابل الباطن (Noumenon)، وهي الموضوع الأساس لعلم الظواهر (الظاهراتية).

يصف هوسرل، وأتباعه، وشرّاحه، الفينومينولوجيا بأنها:

1- العلم الكلي (Universal Science).

2- الفلسفة الأولى (First Philosophy).

3- العلم الدقيق (Rigorous Science).

4- علم البدايات (Science of Beginnings).

5- علم وصفي للشعور (Descriptive Science of Consciousness).

6- علم نفس وصفي (Descriptive Psychology)

7- علم الماهيات (Science of Essences) (محمد 1991م: 92- 97).

ويصعب علينا، هنا، الخوض في شرح وتفصيل مبادئ الفينومينولوجيا، لكنّ السؤال المهم والحاسم هو: إذا كانت الفينومينولوجيا هي العلم الكلي الدقيق، أيمكن اعتبارها مجرّد منهج فحسب، أم أنها منهج ومذهب معاً، أهي فلسفة أم علم؟

يجيب عن هذا السؤال هوسرل نفسه، فقد كان يتحدث عنها «باعتبارها منهجاً وصفياً، أكثر ممّا كان يتحدث عنها باعتبار أنّها مذهب فلسفي؛ لأنه كان ينبذ المذاهب الفردية الجامدة، وأراد من الفينومينولوجيا أن تكون علماً كلياً، والعلم، في جوهره، منهج، وليس مذهباً، لكنه، على الرغم من ذلك، وضع في ثنايا المنهج الفينومينولوجي مذهباً يتمّم به هذا المنهج، ويتوافق مع

خصائصه. وقد قال هوسرل، في بداية مقالته في دائرة المعارف البريطانية: تقدّم الفينومينولوجيا منهجاً فلسفياً وصفياً جديداً، ثمّ قال، بعد ذلك مباشرة، وفي الفقرة نفسها: إنّ الفينومينولوجيا تقدّم، أيضاً، فلسفة كليّة يمكنها أن تزودنا بأداة نستخدمها في المراجعة المنهجية لكلّ العلوم. وقد تابع بعض تلامذة هوسرل وشرّاحه الاتجاه الأول في اعتبار الفينومينولوجيا مجرّد منهج وصفي. وذلك دون أن يغوصوا في مباحثها، ليتأكدوا من أنّها تحمل، في ثناياها، أيضاً، مذهباً كلياً يتمم المنهج الفينومينولوجي، ويتوافق مع طبيعته الخاصة» (محمد: 1991م: 97).

ولعل هذا هو السبب في أن يكون المنهج الفينومينولوجي أهم المناهج في دراسات العلوم الإنسانية في القرن العشرين، ولاسيما في علم الأديان، لكنّه، وهو في طور التأسيس، في القرن التاسع عشر، لم يقدم شيئاً مهماً في العلوم الإنسانية؛ لأنه لم يكتمل بعد، ولم ينتشر. لكنّه كان مهماً على صعيد الفلسفة، على الرغم من أن هوسرل لم يكمله إلّا في الربع الأول من القرن العشرين. وسنوضّح آلياته في علم الأديان في الفصل الثالث.

• ماكس شيلر (1874-1928م):

❖ حياته:


Max Scheler

وُلِدَ فردناند ماكس شيلر، عام (1874م)، في ميونخ/ألمانيا، وهو فيلسوف في الفينومينولوجيا، والأخلاق، وفلسفة علم الإنسان (أنتربولوجي). ورأى هايدغر أنّ شيلر كان الأقوى بين فلاسفة القرن العشرين من الألمان. كان والده أرثوذكسياً لوثرياً، وأمه يهودية متشدّدة. أمّا هو، فقد تحول إلى الكاثوليكية بسبب مفهومها عن الحب.

درس الطب، ثم الفلسفة والاجتماع، على يد فيلهلم دلتاي، وجورج سميل في (1895م)، وحصل على الدكتوراه في (1897م)، ثمّ الأستاذية بعد عامين في جامعة يينا، وكان المشرف عليه رودولف يوكن، الذي كان في مكانة وليم جيمس البراغماتي في أوربة، وقد تأثر شيلر بالبراغماتية طيلة حياته من خلال يوكن. عمل أستاذاً في جامعة ميونخ، وتعرف فيها على إدموند هوسرل فيلسوف الظاهراتية، وانضمّ إلى حلقة الظاهراتية في ميونخ.

أدت بعض النزاعات الدينية والإعلامية إلى فقدانه وظيفته، ما اضطره إلى أداء محاضراته في الجمعية الفلسفية لغوتنغن لمدة عام واحد، ثمّ انتقل إلى برلين كاتباً حراً. ظهر تأثير شيلر في الدوائر الكاثوليكية حتى يومنا هذا في جانبها الفلسفي.

كان زواجه الأول من إميلي فون ديوتز قد انتهى بالطلاق، وتزوج ماري فوتوانكلر في (1912م)، وخلال الحرب العالمية الثانية أُصِيْبَ بمرض في عينيه، وكانت حماسته قد ازدادت للدفاع عن ألمانيا والكاثوليكية.

في عام (1919م)، أصبح أستاذاً للفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة كولونيا، ومكث هناك حتى وفاته.

❖ فكره:

- فينومينولوجيا الحب:

شكّل ماكس شيلر، مع الفيلسوفين هوسرل وهايدغر، مثلث الفينومينولوجيا الكبير في ألمانيا، وكان عقله المتوقد، وتسلحه بالأفكار الكانتية الجديدة، وروحه الكاثوليكية، تعطيه بريقاً خاصاً، وألمعيةً نادرة.

كان يحلم بأن يؤسس لأنتربولوجيا فلسفية ذات طابع فينومينولوجي، وكان كتابه الأخير (**مكان الإنسان في الكون**) تجسيداً لهذا الحلم.

لم يتفق شيلر مع هوسرل في أنّ الظاهراتية مدرسة فلسفية، أو طريقة فلسفية؛ بل رأى أنها موقف روحي، ورؤية أمور لا تزال خفيّة.

كان يرى أن الأفلاطونية هي الجوهر الفلسفي للبدائي (وهو ما سيتمسك به مرسيا إلياد، ويعلنه بقوة فيما بعد)، لكنه أضاف أن هذا الجوهر يتميز بالحب ليحقق المشاركة الحميمة. ورأى أن الحب هو الذي يعطي القيمة الأعلى للكائن، وهي أقصى تفتح للذات.

وعلى هذا، تكون الكراهية إغلاق الذات، ولذلك يسمي (الحب والكراهية) بالمشاعر الروحية، وهما أساس الانفعال الأول؛ أي: أن الحب هو الإدراك.

وقد ناقش فينومينولوجيا الحب في كتابه (**الظواهر ونظرية التعاطف ومشاعر الحب والكراهية**)، وبنى هيكلاً فلسفياً له.

- فينومينولوجيا الروح عند شيلر:

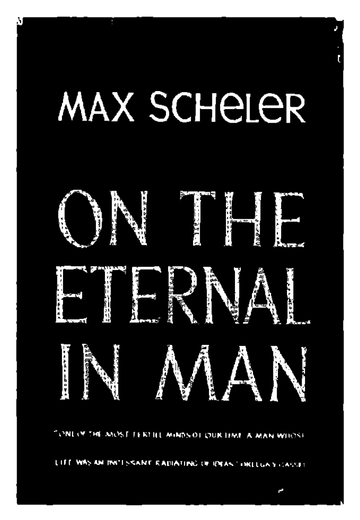
يتعقب شيلر ماهية الإنسان باعتباره روحاً، حين يربطه ببعدين آخرين هما: (الله) و(العالم)، حيث تتراوح الروح باعتبارها مشتركاً بين الإنسان والله، وينقد شيلر صورة العلاقة، التي قدمتها اليهودية، والمسيحية، والهيلينية، ويسعى نحو تأسيس جديد لـ: (فينومينولوجيا الروح) الخاصة به بعيداً عن هيغل. يرى شيلر أنّ الروح متحرّرة ومنفتحة على العالم، وليس وظيفة عليا للمعرفة، ولأنّ ردود الفعل عند الإنسان موجودة فطرياً فيه، فإن الروح تحول ردود الأفعال هذه إلى موضوعات، ومن خلال الموضوعات يستطيع رسم صورة للوجود.

فينومينولوجياً، أقام شيلر تقابلاً بين (الروح) و(الحياة)، ويرى أنّ مركز الروح هو الشخص الذي يمتلك شرط الحرية.

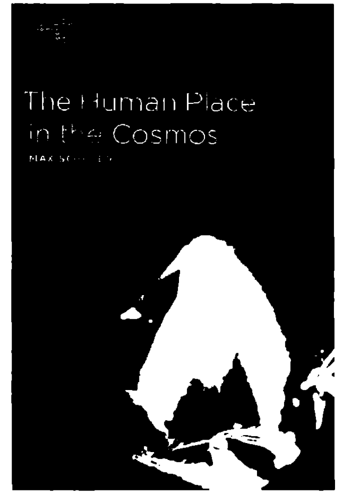
- **الفينومينولوجيا والأنترُبولوجيا الفلسفية:**

حاول شيلر توحيد الظاهراتية (كعلم فلسفي) بالأنتربولوجيا الفلسفية التي دعا إليها، وهو ما دفعه إلى ازدراء (العلم الوضعي)، الذي يموضع الإنسان، ويسيّره وفقاً لمناهجه المادية، ويرى أنّ خلطته بين (الفينومينولوجيا والأنتربولوجيا والفلسفة) هي الإكسير الناجح في حفظ الكرامة الروحية للإنسان من جهة، وفي جعله قادراً على سبر الوجود، ومعرفته من ناحيةٍ أخرى.

إنّ الأنتربولوجيا الشيلرية سوف تحاول، بناءً على التعريف السابق، أن تتجاوز النظرة العلمية التقليدية عن الإنسان، ولكنّ السؤال الأهمّ الآن: هل يمكن تجاوز العلم إلّا بالعلم؟ إنّ تجاوز العلوم يعني تجاوز علمية العلوم. هذه حقيقة لا يجب إغفالها وسط هذا الحشد الذي حشده شيلر للإيهام بأهمية العناصر المؤلفة له. وفي نظري، أنّ شيلر سوف ينزلق، وهو بصدد هذا التعريف، إلى مسالك من شأنها إبعاده عن مشروعه الأساس (حسين: 1997م: 99).



غلاف كتاب
الأبدية في الإنسان



غلاف كتاب
مكانة الإنسان في الكون

- **الأبدية في الإنسان:**

في كتابه (**عن الأبدية في الإنسان**) يسبر شيلر غور الإنسان، ويحاول أن يحلّل شعور الإنسان بالأبدية والخلود، وعلاقته بـ: (الإلهي)، وحقيقته، ويرى أنّ الشعور الديني له علاقة بشعور الإنسان بالأبدية، وهو جوهر خالص لايمكن تجزئته، أو اختزاله في شيء آخر، وهو

المجال، أو الفضاء، الذي ينتسب إليه الإنسان، ودون ذلك لايمكن أن يكون إنساناً، وهو يشكّل الأساس، الذي تُبنَى عليه أمور أخرى. ويُعَدُّ شيلر فيلسوف الفطرة والبديهية، فهو يعتمد على التجارب الخاصة به، فهو يرى أنّ الفطرة الدينية فينا أمر فطري، وهي أعلى من قلق الإنسان. ويرى أنّ الإنسان كائن عاطفي، وأن الوعي الديني يحتضن هذا الشعور العاطفي، الذي لابدّ منه من أجل التوازن. وهكذا، يقرّر شيلر أنّ الدين والله هما أساس الأبدية، والشعور بالخلود عند الإنسان، ومن الصعب الاستغناء عن هذا الشعور.

❖ **كتبه:**

- سوء بنية الأخلاق: (1912م).
- الظواهر ونظرية التعاطف ومشاعر الحب والكراهية: (1913م).
- عبقرية الحرب والحرب الألمانية: (1915م).
- الشكلانية في الأخلاق وأخلاقيات القيم اللاشكلانية: (1913-1916م).
- الإطاحة بالقيم: (1919م).
- إعادة محاولة تأسيس الأخلاق اللاشخصانية: (1921م).
- الأبدية في الإنسان: (1921م).
- مشكلات الدين وتجديد الشعور الديني: (1921م).
- طبيعة وأشكال التعاطف: (1923م).
- كتابات حول علم الاجتماع والمذهب الفلسفي: (1923-1924م).
- أشكال المعرفة والمجتمع: (1926م).
- الإنسان في عصر التوازن: (1926م).
- مكانة الإنسان في الكون: (1928م).
- النظرة الفلسفية: (1929م).
- عن الشعور: المعرفة والقيم: (كتابات مختارة) (1992م).
- مشكلات من علم اجتماع المعرفة: (1980م).
- وجهة نظر فلسفية: (1958م).

• **مارتن هايدغر (1889-1976م):**

فيلسوف ألماني وُلِدَ في جنوب ألمانيا، ودرس في جامعة فرايبورغ، بإشراف الفيلسوف الظاهراتي الأكبر إدموند هوسرل، ثمّ أصبح أستاذاً، واهتمّ بمشكلات فلسفية متعلّقة بالوجود، والحرية، والحقيقة، والتقنية.


Martin Heidegger

أسهم في تأسيس الفلسفة الوجودية برصانتها الألمانية، وأثّر في فلسفة النقض، ومناهج التأويل، والتفكيكية، وما بعد الحداثة، ورصنت مباحثه الفلسفة (**فلسفة الوجود - الأنطولوجي**)، و(**الكينونة**)، و(**العدم**)، الذي كشف له معنى الوجود.

وجود الإنسان، عنده، نوعان؛ الأول وجود أصيل ينتابه القلق للبحث عن ذاته، وحقيقته، ووجود أصيل يهرب من القلق بـ: (الثرثرة اليومية، التسلية، الالتباس)، وهو يرى أنّ الوجود الأصيل هو الذي يمنح العالم معنىً.

بحث هايدغر في ظاهريات الدين، من خلال فصول بعض كتبه ومحاضراته، مثل محاضرته **(ما الميتافيزيقا؟)**، التي ألقاها عام (1929م)، في جامعة فرايبورغ، ومحاضرة **(فينومينولوجيا الدين)** في الجامعة ذاتها، وقد كان هايدغر يرى أنّ السؤال عن الله يختلف كلياً عن السؤال عن أيّ شيء آخر، وكان يصرّح بوضوح بأنّ (الإلهي وحده هو الذي ينقذنا). وكان يرى أنّ لـ: (الله) بعدين فلسفيين؛ الأول ثيولوجي، وهو المهم الذي يعرّفنا بالألوهية (التي رأى هايدغر أنها تسبق الله)، وأنها هي مقصد الدين والفلسفة معاً، والثاني أنتربولوجي يتعلق بالموجودات والطقوس وغيرها، ولا يرى هايدغر له أهمية. أما الألوهية فرآها تشتمل على (الآلهة، البشر، الأرض، السماء) وهذه هي التي رسمت تاريخ الأديان والفلسفة بشكل أدق.

وكان هايدغر يهتم بالمسيحية بمعناها الأصيل العميق، وهو ما دفعه إلى نقد الكنيسة والطقوس، وظل يبحث في البعد الروحي الفلسفي للمسيحية. والغريب أن هايدغر يجد ضالته في الشعر، ويبحث في حالة الشاعر هولدرلين، الذي جعل الله يهرب من العالم، ويترك الناس مضطربين ممزقين معذبين، ورأى في هذه الحالة مصيراً يرصد الإنسان إن هو تخلى عن حضور الله في حياته.

«إنّ الدرس، الذي يمكن أن نستخلصه من فينومينولوجيا الدين، عند هايدغر، هو إفلاس التقسيم الثنائي: الإيمان- الإلحاد بخصوص الفكر، والعلم، والأدب، والثقافة. فمصطلحات مثل: الإلحاد المنهجي، والعلمانية المؤمنة، والوجودية الدينية، ولائيكية المعرفة، التي تردّدها بعض الألسن مجرّد مقولات جوفاء. إذا كان الذي يمكث بين البشر هو آخر آلهة العالم القديم، فإنّ الناس غير قادرين على بلوغه؛ لأنهم يتحدثون عنه بشكل لا يسمح لهم بفهم إيمانهم الذاتي به، ألم يصدق هايدغر حينما صرح: أنّ السؤال مَن هو الله؟ هو سؤال في غاية الصعوبة بالنسبة إلى البشر، وبوسعهم، على الأكثر، أن يسألوا: ما هو الله؟ لكن أليس طرح السؤال بهذا الشكل

هو بحث ميتافيزيقي عن الماهية، وتكريس طرق التفكير المألوفة، وغير الكافية؟ ألا ينبغي أن نبحث عن طرق تفكير غير معروفة، وأن نستخدم الإشارة في ظلّ ضيق العبارة؟»[1].

يصف هايدغر الفلسفة الغربية بأنّها فلسفة ميتافيزيقية، وتاريخها هو تاريخ نسيان الوجود، فهي فلسفة عقلنت الدين، وما وراء الطبيعة، وهو، بهذا، يسعى، في مؤلفاته، إلى تقويض كلّ تاريخ الميتافيزيقا الغربية، تلك التي بناها أفلاطون وأكملها هيغل، وشرّع لنهايتها نيتشه، وبذا فهو يريد فلسفة وجودية يمكن بناء تصور ديني فوقها، وهذا حلم هايدغر العظيم، حيث يرى أنّ ديناً كهذا يجب أن يكون إلهياً محضاً لا علاقة له بمكونات الأديان المعروفة، ومع ذلك، فهو يرى أنّ المسيحية، في جوهرها، يمكن أن تعطي فكرة عن هذا (الدين الوجودي).

يقوّض هايدغر العقل الميتافيزيقي الغربي بدءاً من هيكل أفلاطون المثالي، ثم تابعيه، ثم يصل إلى الميتافيزيقا الحديثة لدى (كانط)، والتي أوشكت تجعل الميتافيزيقا عالماً. ثمّ يصل إلى هيغل، الذي ختم تاريخ الميتافيزيقا بهيكله المثالي الجدلي، وقد تطابق فيه المنطق والمطلق، وحتى وصوله إلى نيتشه، الذي حاول تحقيق الإمكانات الأخيرة للميتافيزيقا، وهذه هي خطورة مارتن هايدغر.

❖ **مؤلفاته:**

- الكينونة والزمان: (1927م).
- كانط ومشكلة الميتافيزيقا: (1929م).
- مدخل إلى الميتافيزيقا: (1935م).
- ترنيمة لهولدرلين (إستير): (1942م).
- أسئلة تتعلق بالتقنية: (1949م).
- إيقاف المسار المطروق.
- الهوية والاختلاف: (1955م).
- الخطاب في التفكير: (1959م).
- دروب موصودة: (1950م).
- ما الذي يسمى فكراً: (1954م).
- المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا: (1961م).
- نيتشه: (1983م).

(1) الخويلدي، زهير: 2008، المصادر الدينية لفلسفة هايدغر الأنطولوجية، تاريخ الاقتباس: 12/ 5/ 2012م، موقع دروب: doroob.com

- نداء الحقيقة، في ماهية الحرية الإنسانية: جزءان، ترجمه عبد الغفار مكاوي، ونشرته دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، (1977م).
- مبدأ العلّة: ترجمه الدكتور نظير جاهل، ونشرته المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.
- كتابات أساسية: جزءان. ترجمه وحرره إسماعيل المصدق، ونشره المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة (2003م).
- التقنية، الحقيقة، الوجود: ترجمه محمد سبيلا، وعبد الهادي مفتاح، ونشره المركز الثقافي العربي، بيروت.
- السؤال عن الشيء، ترجمه الدكتور إسماعيل مصدق، ونشره مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، (2012م).
- ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلن وماهية الشعر: ترجمه فؤاد كامل، ونشرته دار الثقافة للنشر والتوزيع، (1998م).
- أصل العمل الفني: ترجمه أبو العيد دودو، ونشرته دار الجمل، كولونيا (2003م).
- إنشاد المنادى (قراءة في شعر هولدرلن وتراكل): ترجمه ولخّصه بسام حجار، نشره المركز الثقافي العربي، بيروت، (1994م).
- الكينونة والزمان: ترجمة الدكتور فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، (2012م).

- **جيرارد فان در ليو (1890-1950م):**



Gerardus Van der Leeuw

فان در ليو عالم أديان ظاهراتي هولندي، كان لاهوتياً، وواعظاً، ومؤرخاً، وأصبح وزيراً للتربية والثقافة في هولندا، بعد الحرب العالمية الثانية، وهو أستاذ الدراسات الدينية في جامعة خروننجن.

وُلد جيرارد (جيرارديوس) فان در ليو في مدينة دنهاخ (لاهاي)، عام (1890م)، وتلقى، في بداية حياته، العلوم الدينية، ثمّ صار أستاذ تاريخ الأديان في جامعة خروننجن شمال هولندا. وعندما اندلعت الحرب العالمية الثانية، كان، في البداية، من مؤيدي أفكار وحدة هولندا، وبعد انتهاء الحرب كان من أعضاء الحركة الشعبية الهولندية (NVB)، ثم أصبح عضواً في حزب العمال، ثمّ أصبح أوّل وزير تربية وتعليم في الحكومة الهولندية، التي تشكّلت بعد الحرب العالمية الثانية، وتابع نشاطه السياسي والاجتماعي حتى وفاته في (1950م).

درس فان در ليو اللاهوت والأديان، وعلم المصريات، في لايدن، وغوتنغن وبرلين، وحصل على دكتوراه في علم المصريات عام (1916م)، عن بحثه في النصوص القديمة في الأهرامات المصرية. استطاع، بنباهته وذكائه، التقاط مذهب هوسرل في الفينومينولوجيا (الظاهراتية)، وطبقه على دراسة الأديان، وبذلك يكون قد طوّر منهجيةً فريدةً من نوعها أصبحت، فيما بعد، المنهجية العلمية التي أسّست (علم الأديان)، وجعلت منه علماً حقيقياً.

حاول فان در ليو الاقتراب من الظواهر الدينية من أجل الوصول إلى جوهرها، ومعناها العام. وكان قد اهتمّ بطريقة تفسير الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز، واستفاد منها، وكذلك طريقة عالم الاجتماع الفرنسي، لوسيان ليفي برول، وهكذا شكّل منهجه الفينومينولوجي الخاص بالأديان من ظاهراتية هوسرل، وتفسير ياسبرز، وسوسيولوجيا ليفي برول، واهتمّ، أيضاً، بعلاقة الدين بالفن.

ولعلّ أفضل مَن ورث منهجه في بلاده (هولندا)، وفي خرونن‌جن تحديداً، ثيو فان بارن (Theo Van baaren). أما عالمياً، فقد ورث منهجيته، واستفاد منها، مرسيا إلياد بشكل خاص.

وعلى الرغم من عمله القصير وزيراً للتربية والثقافة (لسنة واحدة)، لكنه تصرّف كعالم، وكواضع خطط طموحة لتطوير التعليم، والسياسة، والفنون. كما عمل في (الغرفة الثانية) البرلمانية في الجهاز الإداري الحكومي لهولندا.

❖ فكره:

- فينومينولوجيا الأديان:

يُعدّ فان در ليو الرائد الحقيقي لهذا العلم، فقد أصدر ثلاثة كتب مهمة في هذا المجال، في (1925 و1933 و1948م)، وكان تطبيق المنهج الفينومينولوجي في دراسة الأديان الشغل الشاغل له.

في البداية، تأثر فان در ليو بآراء معاصره في هولندا، وليم بريدي كريستنين، في ظاهرية الأديان، لكنه سرعان ما كوّن له منهجاً أكثر تطوراً وخصوصية، ورأى فان در ليو أنّ فينومينولوجيا الدين تعتمد على ثلاثة عوامل أساسية هي: (اللغة، الإنسان، العلاقة بين الله والإنسان)، وأن هذا يجب أن يقود إلى فهم الدين، الذي يجب أن يقود، بدوره، إلى الوصول إلى الحقيقة (Waardenburg: 1978: 224).

بالإضافة إلى ذلك، يرى فان در ليو أنّه ليس الفهم والتفسير هما الأساس؛ بل التأويل، لاسيما فيما يخصّ المقدس. وفي كتابه، الذي صدر في طبعة جديدة عام (1963م) **(الدين في الجوهر والمظهر: دراسة في فينومينولوجيا الدين)**، يعرض ستّ مراحل مهمّة يجب على الباحث أن يتبعها ليطبق المنهج الظاهراتي، وهي:



غلاف كتاب
فينومينولوجيا الدين

1- تصنيف الظواهر الدينية في فئات متميزة مثل: (التضحية، السر، المكان المقدس، الزمان المقدس، الكلام المقدس، الأعياد الدينية، الأساطير... إلخ)، وعلى الباحث أن يدرس قيمة كلّ ظاهرة على حدة.

2- على الباحث تتبع إقحام وتفاعل هذه الظواهر في حياتنا الحالية، ودراسة الظاهرة من خلال تجربة عملية شخصية تخصّ الباحث نفسه، وحياته هو.

3- استعارة المبادئ الرئيسة للفينومينولوجيا من هوسرل، وهي تعليق أحكام القيمة، واعتماد الموقف المحايد، وعمق الرؤيا.

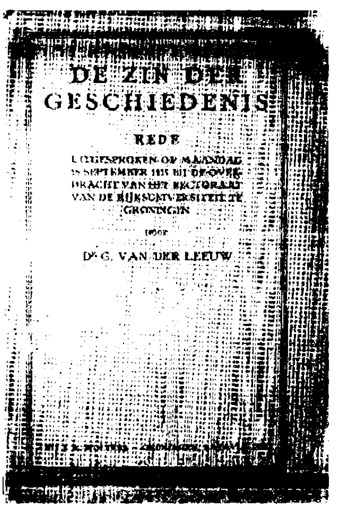
4- تشخيص العلاقات البنيوية، ومعنى المعلومات، وهذا يعني المضيّ قدماً نحو بحث مهمّ شامل لجوانب مختلفة تعمل معاً.

5- سيعمل هذا على خزن الأنشطة التي تعمل معاً، وتجنب المادة الفوضوية، التي تشوش الفهم، وسيكون هذا بمثابة المظهر، أو الظاهرة، وهو البوح، أو الإفشاء، الذي سنستلمه من دراستنا للظاهرة.

6- يجب ألا يعمل الباحثون الظاهراتيون في الأديان بمعزل عن علم الآثار، والتاريخ، والفلسفة، وغيرها؛ لأن هذه العلوم ستعمل على إضفاء الموضوعية لدراساتهم، وستغذي بحوثهم بحقائق كثيرة، شرط أن يتحول البحث الظاهراتي إلى نوع من الخيال.

استقى فان در ليو هذا العلم، فضلاً عن جهوده الشخصية المتميزة، من مرجعيات سبقته تمثلت في جهود مارتن هايدغر في الظاهراتية، ومن فيلهلم دلتاي (Wilhem Dilthey) في التأويل (هرمينوطيقا)، فأثْرَتْ أعماله ومخططاته العلمية، وتعريفه للعلوم الإنسانية، الذي اعتمد على العلاقة بين التجربة، والانطباع، والفهم، جسده في ثلاثة مستويات هي: الخفاء، والظهور النسبي، والشفافية النسبية، التي تتجه نحو كشف المستوى الأساس للظاهرة الدينية.

كان فان در ليو، مثل كريستينسن، قد تقصّى مفهوم رودولف أوتو، الذي استعاره من هيغل، حول المكونات الرئيسة للدين، عندما تصبح متعالية في عقل كلّ إنسان لتكوّن المقدس، الذي يرتبط بالرهبة، والخوف. وهنا، يستحضر عمل كيركغور حول جملة هايدغر (إنّ ما يثير الفزع فينا هو نفسه الذي يسري في العالم)، على الرغم من أن فان در ليو يعترف بأنّ هذا المفزع هو نفسه الذي يعمل على رعايتنا جنباً إلى جنب مع الكائنات الأخرى.



غلاف كتاب
سر اللاهوت

إنّ كل خبرات الكينونة في العالم هي، في نهاية المطاف، خبرات دينية حول المقدس، سواء اعترفنا بذلك صراحة أم لا، ولذلك فإنّ الإنسان، على هذا الأساس، هو الإنسان المتدين (Homo Religious)، الذي هو عكس الإنسان المهمَل (Homo negligens).

إنّ مهمة الظاهراتية الدينية تكمن في تفسير الطرائق المختلفة، التي يظهر فيها المقدس للإنسان في العالم، والطرائق، التي يفهم فيها الإنسان كشف ورعاية المقدس له.

- **تأريخ الأديان:**

شغل تاريخ الأديان الاهتمام الثاني من اهتمامات فان در ليو، وقد جسّده في مؤلفاته (**المسيحية التاريخانية، مقدمة في تاريخ الأديان، الهمجي والدين، أديان العالم في** جزءين)، فقد تناول تاريخ الأديان منذ الأديان البدائية، مروراً بالأديان الشرقية القديمة والغربية القديمة عند الإغريق والرومان، وصولاً إلى اليهودية والمسيحية. وعلى الرغم من موضوعية فان در ليو إلّا أنه كان منحازاً بشكل واضح إلى المسيحية، وهو أمرٌ لا يليق بعالم أديان، وربما جاء ذلك بسبب تربيته الدينية، وعمله باللاهوت المسيحي، والطقوس المسيحية.

أمّا أهم المفاهيم الدينية، التي تناولها فان در ليو بالبحث، فهي (التصوّف، العقل البدائي، الخلود، القيامة، الطقوس، اللاهوت السري)، وهي التي أثْرَت بحوثه في كلّ من علم الأديان، وتاريخ الأديان.

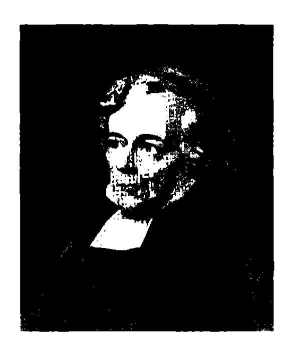
❖ **كتبه:**

- كتابات عن باخ، الطقوس، تاريخ الدين الإغريقي، المسيحية التاريخية.
- الأداء الديني في الأهرامات المصرية: (1961م).
- المسيحية التاريخية: (1919م).
- مقدمة في تاريخ الأديان: (1924م).
- التصوف: (1925م).
- مقدمة في فينومينولوجيا الدين: (1925م).
- الآلهة والناس في هيلاس (اليونان): (1927م).
- بنية العقل البدائي: (1928م).

- كلمة تمهيدية للترجمة الهولندية لفكرة المقدس عند رودولف أوتو: (1928م).
- الطرق والحدود (دراسة عن العلاقة بين الدين والفن): (1932م).
- فينومينولوجيا الدين: (1933م).
- الخلود أو القيامة: (1933م).
- مقدمة في علم اللاهوت: (1935م).
- الهمجي والدين: (1937م).
- عاطفة باخ: (1937م).
- توازن المسيحية: (1940م).
- الناس والدين: (1940م).
- الطقوس: (1940م).
- أديان العالم: في جزءين: (1940- 1941م).
- توازن هولندا: (1944م).
- عاطفة القديس جون باخ: (1946م).
- مدخل إلى فينومينولوجيا الدين: (1948م).
- سر اللاهوت: (1949م).

2- المنهج التأويلي (هرمينوطيقا الأديان):

• فريدريش شلايرماخر (1768-1834م):



Friedrich Schleiermacher

فريدريش دانيل أرنست شلايرماخر رجل دين بروتستانتي ألماني، يُعدّ الأب الأول للهرمينوطيقا، نظرية فلسفية، وليس تفسيراً دينياً. وبظهور أفكاره العميقة فلسفياً عن الدين، يكون البحث في الأديان (وهو في القرن التاسع عشر) قد دخل منعطفاً مهماً، وهو نهاية المدرسة العقلية لدراسة الأديان، التي بدأت مع ديكارت، وبزوغ المدرسة الحدسية، فقد قال شلايرماخر: «ليس هدف الدين تفسير الكون، أو البحث عن الحقيقة المطلقة، كما تفعل الميتافيزيقا، وليس إصلاح العالم، بحسب نواميس أخلاقية، ولكنه يعتبر أنّ الدين، في جوهره، ليس فعلاً، أو فكراً، وإنما هو تأمل حدسي وشعور. إذاً، فالمجال الخاص بكلّ حياة دينية يكمن في روح الإنسان، حيث هناك يتجلّى الدين (بالخاصية المميزة التي يتمظهر عبرها ممتزجاً بوظائف الروح كافة، ومحولاً كلّ نشاط إلى حدسٍ متطلّع للامحدود)، فمختلف الأديان لها منبع موحّد، ذلك الإحساس بعالم لا محدود» (مسلان: 2009م: 52).

إنّ الجهد الكبير، الذي قام به شلايرماخر، يتجلى واضحاً في إيقافه النهائي لمدّ المدرسة العقلية للدين، وجعل الدين من مكونات الحدس والشعور عند الإنسان، فهو لم يخضع لشروط المدرسة الطبيعية، التي فصلت بين العقلية والجمادية؛ بل هو وضع تفسيره الخاص والعبقري للأديان، بعيداً عن أمواج المدّ الفلسفي المتغير المدارس، فهو، عن طريق التأويل (هرمينوطيقا)، يكون، أولاً، قد ابتكر منهجه الخاص، الذي سنجد صداه واضحاً في (عصر ما بعد الحداثة) لاحقاً، ويكون ثانياً قد ابتكر، وأسس علم التأويل (هرمينوطيقا)، بعد أن عزله عن حقل الدين، أولاً، ثمّ عن حقل الفلسفة.

«إنّ الدين، عند المؤسس الأول للهرمينوطيقا، نظرية فلسفية، هو خضوع الروح للامتناهي، وذلك لحظة جمعها بين الحدس والإحساس، حدس من طرف المتناهي للامتناهي، وإحساس اللامتناهي بالمتناهي. يوجد الدين فوق تناول المعرفة الموضوعية، وبعيد عن تشويهات الممارسة، وليس في متناول إدراك الفكر التأملي. يتكوّن الدين، تجربة أصلية، من عنصرين متنافرين هما: الحدس والإحساس، الظاهر والباطن، المصرح والمضمر، البيان والعرفان، البرهنة والحجاج، إنّه انغماس بالروح في العمق بقصد الاتحاد بالمطلق. يرجع الدين إلى طبيعتين:

- طبيعة خارجية هي العبادات، والطقوس، والشعائر.
- طبيعة داخلية هي التأمل الباطني، ومعايشة لحظات الانبثاق الأولى، وتجلّي المطلق للخلق.

يكون الإنسان، أثناء التجربة الدينية، في الوقت نفسه، مرآةً، وانعكاساً للكون، ولكنه مغمور بالإحساس بعظمة المطلق، ويشعر باحترام كبير لكلّ ما هو أبدي وجليل. إنّ المفاهيم الدينية، والمعتقدات الموروثة، ثانوية بالمقارنة مع التجربة الدينية الحية العفوية والمباشرة، والتي يشعر، من خلالها، المرء بصلة مباشرة بمبدئه»[1].

تتجلّى منجزاته الفذّة في نقاط أساسية هي (إضافة إلى ما ذكرناه):

1- تحويل الدين من نصوص مقدّسة ولاهوتية إلى خطاب يتضمّن: (الكتابة، والقراءة، والإصغاء، والفهم)، وبذلك يكون هو، أيضاً، مؤسس فكرة الخطاب (Discourse)، ودرجها في حقل الهرمينوطيقا أولاً.
2- مكونات الدين خارجية (عقائد، وطقوس، وقصص) تتجلى فيها أمور مثل: وجود الله، والخلود، والمعجزات، والوحي، والنبوة، وغيرها، وداخلية (باطنية) ينسحب فيها الإنسان عبر (الحدس والشعور) للمشاركة في المطلق، حيث الإنسان يحدس المطلق، والمطلق يشعر بالإنسان.

(1) الخويلدي، زهير، الحاجة إلى الإيمان في عصر ما بعد الدين، تاريخ الاقتباس: 12/ 1/ 2015م، موقع إيلاف: http://www.elaph.com/Web

3- الدين العالمي يجمع كلّ الأديان، وكل (الكفار) في الماضي والحاضر، وكلّ اختلاف في الأديان يعود إلى التعصب والإيديولوجيا الدينية. أمّا جوهر الدين، فيقوم على (الحدس والشعور)، وعلى المحبة، والتوق إلى ذلك اللامتناهي.

4- التأويلية تكون من خلال فهمين؛ الأول: لغوي، والثاني: نفسي، فمن خلال اللغة المكتوبة، أو المنطوقة، تنتقل المكونات النفسية للكاتب، وهذا يعني أنّ علينا، أيضاً، استخدام التحليل اللغوي والنفسي لاستنطاق النص. وبعبارة أخرى، يكون الخطاب، أو النص، وسيطاً لغوياً ينقل فكر الكاتب إلى القارئ وتكوينه النفسي. والتأويل يعمل على الجانبين.

«ذهب شلايرماخر، في كتابه (**أحاديث عن الدين**)، إلى القول بوجود (دين عالمي)، وبذلك أصبح من المستطاع انطواء جميع (كفار) العصور الغابرة، وزنادقتها، ورافضي وجود آلهتها، تحت لواء هذا المثل الديني الأعلى. وذكر شلايرماخر أنّ سائر الاختلافات الدوغمائية تبدو غير ذات موضوع في ظلّ وجود مشاعر دينية حيّة وحقيقية. إنّ الدين الحقّ يقوم على المحبّة، ولكنّ هذه المحبّة لا تتّجه إلى هذا، أو ذاك، أو إلى موضوع متناهٍ، أو خاص، إنها تتجه إلى العالم، إلى اللاتناهي. في هذا السياق: (دين دون إله يمكن أن يكون أفضل من دين له إله)، ويقصد بذلك أنّ إدخال الله إلى العالم هو أفضل من وضعه في مكان ما خارجه. مهمّة الدين مساعدة الإنسان أثناء سيره في الكون، ولذلك ينصح بتعلّم الإنسان للدين، ولا يكون تعلّمه عبر حفظ جملة من القواعد والتطبيقات المتماثلة؛ بل من خلال إيقاظ مجموعة من الاستعدادات في وجدان الإنسان تؤهّله للاطلاع على العناصر ما فوق طبيعية»[1].

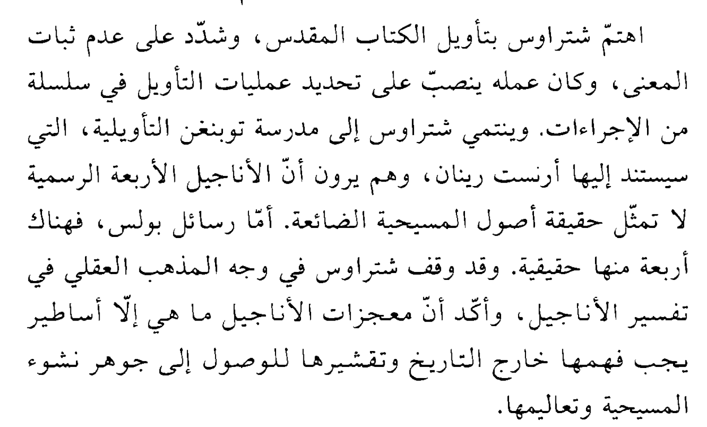
ويرى ميشيل مسلان أنّ شلايرماخر «قد أبرز أنّ البحث عن غائيّة الطقوس والرموز لا يمكن أن ينفصم عمّا يشكّل الطبيعة الخاصة لكلّ تجربة، كما لكلّ إبداعٍ ديني، فليس بالإمكان فهم المقدّس، وأصناف تمظهراته في غياب إيلاء الاهتمام للمقدمات الدينية. فكلّ اختزال إلى أنماط من جنس مغاير يخفي تفهم الظاهرة. فهل من الممكن التوفيق في اكتشاف روح الدين؟ -في آخر تحليله- لا أرى ذلك، ولكن أعتقد أنه ليس بالإمكان تفهمه إلّا عبر شكله الخاص» (مسلان: 2009م: 53).

«قام شلايرماخر بتوسيع مهمة الهرمينوطيقا من دائرة المكتوب لتشمل الخطاب بشكل عام، بما في ذلك المحادثة والإصغاء، ودعا إلى فهم النصوص الدينية خارج إطار المذهب، والتزم بفنّ في الفهم يجمع بين التأويل النحوي القواعدي، والتأويل النفسي الجمالي، في إطار حركة دائرية بين الكل والأجزاء، وينطلق من مبدأ شهير يقوم على التماهي بين الكاتب والقارئ؛ أي أنّ المؤول يفهم النص تماماً مثلما قصد مبدعه.

(1) المرجع نفسه.

اللافت للنظر أنّ تعريف شلايرماخر للدين، في نهايات القرن الثامن عشر، على أنّه (الشعور بالعجز المطلق) وقع التخلي عنه، وإهماله بعد الثورة العلمية، وسيادة الحداثة، ومبادئ التنوير، لاسيما أنّ الإنسان، بعد كلّ القدرة على السيطرة والتحكّم، التي حصل عليها في العصر الحديث، نتيجة التطور العلمي والتقني، لم يعد بحاجة إلى الدين، وما يتضمّنه من مقدس وإيمان»[1].

- **ديفيد فريدريش شتراوس (1808-1874م):**



اهتمّ شتراوس بتأويل الكتاب المقدس، وشدّد على عدم ثبات المعنى، وكان عمله ينصبّ على تحديد عمليات التأويل في سلسلة من الإجراءات. وينتمي شتراوس إلى مدرسة توبنغن التأويلية، التي سيستند إليها أرنست رينان، وهم يرون أنّ الأناجيل الأربعة الرسمية لا تمثّل حقيقة أصول المسيحية الضائعة. أمّا رسائل بولس، فهناك أربعة منها حقيقية. وقد وقف شتراوس في وجه المذهب العقلي في تفسير الأناجيل، وأكّد أنّ معجزات الأناجيل ما هي إلّا أساطير يجب فهمها خارج التاريخ وتقشيرها للوصول إلى جوهر نشوء المسيحية وتعاليمها.



David Friedrich Strauss

كان شتراوس فيلسوفاً ألمانياً هيغلياً، ثمّ أصبح وطنياً ليبرالياً بعد عام (1866م). في كتابه (**حياة المسيح**)، حاول ألّا يطابق بين الدين والفلسفة (كما فعل ذلك هيغل)، ورأى أنّ العقائد الدينية لا يمكن أن تتحوّل إلى مفاهيم فلسفية، دون أن يتغيّر محتوى الإيمان. واهتمّ برسم صورة المسيح التاريخية، ونفي صورته الإلهية، وكانت أعماله، في مدرسة توبنغن الألمانية، ثورة في دراسة العهد الجديد والمسيحية المبكرة، بل كلّ الأديان القديمة.

لم يرَ في الأناجيل رموزاً فلسفية؛ بل رأى فيها أساطير لها أصلها في النبوءات المسيحية، وتعبّر عن أعماق آمال الحياة اليهودية. وأصرّ شتراوس على أنّ ماهية الدين تختلف عن ماهية الفلسفة، وبهذا قوّض التناسق الذي أقامه بين الاثنين. وأكّد شتراوس أنّ الإنسانية كلها وحدها تعطي، في مجرى التطور، صورة كاملة لله، وبهذا فتح شتراوس الباب أمام هجوم عام على الهيغلية من جانب اليسار الهيغلي[2].

---

(1) المرجع نفسه.

(2) أندراوس، خليل: 2007م، موقع مركز دراسات وأبحاث الماركسية واليسار، تاريخ الاقتباس: 12/ 5/ 2013م، http://www.ahewar.org/lc/default.asp

- **فيلهلم دلتاي (1833- 1911م):**



Wilhelm Dilthey

يُعَدُّ دلتاي واضع الأساس للعلوم الإنسانية من خلال كتابه (**نقد العقل التاريخي**). اهتمّ دلتاي بفلسفة التاريخ، وبالتأويل، ويَعدُّه الكثيرون رائداً لتيار فلسفي هو (فلسفة الحياة)، الذي ظهر في المرحلة الإمبريالية عند برغسون، والبراجماتية، والفلسفة الألمانية، وهو يؤكّد تفسير الحقيقة بوساطة الحياة، أو التجربة الحية، التي تعدّ الحركة، والصيرورة، والبيولوجيا أهمّ عناصرها، فهي أساس المعرفة، ويعدّ التاريخ مجسداً للحياة، وليس لغيرها.

ويُعَدُّ دلتاي أوّل من أطلق مفهوم (الهوية)، وكذلك يُعَدُّ من الباحثين المرسخين لعلمية العلوم الإنسانية، التي تميز بها في القرن التاسع عشر، فقد كان يسعى لتنظير وشرح إبستمولوجيا العلوم الإنسانية التي كان يسميها (علوم الروح)؛ بل إنّه، في كتابه (**حول دراسة تاريخ علم الإنسان**)، أسس سايكولوجيا العلوم الإنسانية، التي تقوم على الفهم، وكان، في كلّ جهوده الفلسفية، يحاول الوصول إلى قراءة تأويلية أصلية تقوم على علاقة (الشرح والفهم).

الإنسان، عند دلتاي، كائن تاريخي يفهم نفسه من خلال التجارب الموضوعية للحياة، لا التأمل العقلي، وماهيته ليست أشياء محدّدة سلفاً، فهو يفهم نفسه بطريق غير مباشر، عن طريق (تأويل) التعبيرات الثابتة التي تنتمي إلى الماضي. والتاريخ نفسه ليس معطى موضوعياً في الماضي؛ بل معطىً متغيّر: إنّنا نفهم الماضي، في كلّ عصر، فهماً جديداً من خلال التعبيرات الباقية لنا، ويكون فهمنا للماضي أفضل كلّما توافرت شروط موضوعية في الحاضر شبيهة بما كانت في الماضي. (عبد الله: 2002م: 10).

في كتابه (**ميلاد الهرمينوطيقا**) (1900م)، اصطدم دلتاي بالمدرسة الوضعية الألمانية، وقدّم نوعاً من المقاربة التقويمية، التي تقوم بها الذات، والتي تنسلخ مع الموضوع عن الارتباطات الزمكانية، نحو بعدٍ لا تاريخي، وهكذا يتحوّل النصّ من وثيقة إلى تحفةٍ.

وقد أصبح التاريخ حقله المعرفي المفضل لممارسة الهرمينوطيقا؛ لأنّه فرض المشكلة الفلسفية المتمثلة في وضع الخبرة الفردية التاريخية في فهم عام وواضح يفترض أن تكوّن الطبيعة الإنسانية فيه الوعي الشمولي التاريخي؛ أي: نمط المعرفة[1].

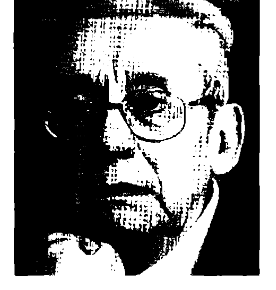
(1) ماكلين، إيان: 2009م، جنة التأويل، ترجمة خالدة حامد، تاريخ الاقتباس: 12/ 5/ 2013م، موقع جهة الشعر: http://www.jehat.com/Jehaat/

سعى فيلهلم دلتاي «إلى جعل الهرمينوطيقا، بالنسبة إلى العلوم الإنسانية (Geisteswissenschaften)، رديفاً للمنهج العلمي بالنسبة إلى العلوم الطبيعية، وهو يرى التفسير (explanation) النمط الملائم لفهم العلوم الطبيعية، في حين أنّ الفهم (understanding) هو النمط الملائم للعلوم الإنسانية. ويرتبط الفهم بخبرة الذوات والعقول الأخرى أكثر من ارتباطه بخبراتنا وعقولنا، فهو يعتمد على غزارة معنى أشكال التعبير كلّها، التي تكون فيها الخبرة (ونعني، هنا، التعبير المكتوب، على وجه الخصوص).

ومن الجدير بالذكر أنّ التأويل هو الذي يهب غزارة المعنى للتعبير. ويرى دلتاي إمكانية وجود الحقيقة في مثل هذا التأويل، بقدر وجودها في تفسير العلوم الطبيعية. وقد أصبح التاريخ حقله المعرفي المفضل لممارسة الهرمينوطيقا؛ لأنّه فرض المشكلة الفلسفية المتمثلة بوضع الخبرة الفردية التاريخية في فهم عام واضح يفترض أن تكون الطبيعة الإنسانية فيه الوعي الشمولي التاريخي؛ أي: نمط المعرفة»[1].

ولا تُعَدُّ إسهامات دلتاي كبيرة في تأسيس علم الأديان، إلّا إذا نظرنا إلى أنّ الهرمينوطيقا التاريخية قادرة على تناول الأديان كحوادث تاريخية، وهو ما كان يراه دلتاي.

- **بول ريكور (1913-2005م):**


Paul Ricœur

فيلسوف فرنسي قام بربط المنهج الظاهراتي (الفينومينولوجي) بالمنهج التأويلي (الهرمينوطيقي)، وله اهتمامات بنيوية، ونظريات في السرد، وأشهر كتبه (**نظرية التأويل - التاريخ والحقيقة، الزمن والحكي، الخطاب وفائض المعنى**)، وبذلك فهو يُعَدُّ فيلسوف ظاهريات تأويلية، مثل مارتن هايدغر، وهانس جورج غادامير.

وُلِدَ في فرنسا (فالنس)، وأُسِرَ في الحرب العالمية الثانية، وبقي سنوات في السجن. حصل على الدكتوراه عام (1950م)، عن فلسفة الإرادة، وترجمة كتاب (الأفكار) لهوسرل. درّس في جامعات فرنسية وأمريكية، وتُرجِمت أعماله إلى أغلب اللغات الحية، ومُنِحَ شهادات دكتوراه فخرية، وجوائز أكاديمية عديدة.

لامس ريكور الأديان، وبشكل خاص الدين المسيحي، في منهجه الظاهراتي التأويلي، عندما وجد أن الإنجيل يستجيب كلياً لقراءته، فالإنجيل، في حدّ ذاته، تأويل للتوراة: «توجد، إذاً هرمينوطيقا، في نظام المسيحية؛ لأنّ الإعلان هو إعادة قراءة لكتابة قديمة. وإنّه لمن

(1) المرجع نفسه.

المدهش أنّ الأرثوذكسية قد قاومت، بكل قواها، ضد التيارات، من مارسيون إلى الغنوصية، التي تريد أن تقطع الإنجيل عن رباطه الهرمينوطيقي مع العهد القديم. فلماذا؟ ألم يكن من الأبسط الإعلان عن الحدث في وحدته، وهكذا يتمّ تخليصه من غموض تأويل العهد القديم؟ ولماذا اختار الإعلان المسيحي أن يكون هرمينوطيقياً؛ إذ يرتبط بإعادة قراءة العهد القديم؟ لقد كان ذلك جوهرياً لإظهار الحدث نفسه، ليس بوصفه هجمة غير عقلانية، ولكن بوصفه إنجازاً لمعنى سابق بقي معلقاً. ويتلقّى الحدث نفسه كثافة زمنية؛ إذ يتأصّل في علاقة دالة من (الوعد) إلى (الإنجاز). وإنّ الحدث؛ إذ يدخل هكذا في اتصال تاريخي، يدخل، أيضاً، في ارتباط جلي. ويتأسس بين العهدين تنافر هو، في الوقت نفسه، تناغم بوساطة التحويل. وتثبت هذه العلاقة أنّ الإعلان يدخل عن طريق هذا الالتفاف لتأويل الكتابة القديمة في شبكة من الجلاء، وبذا، يصبح الحدث مجيئاً: إنه؛ إذ يأخذ الوقت، يأخذ معنى، وإنّه؛ إذ يفهم نفسه بنفسه على نحو غير مباشر بوساطة تحويل القديم إلى جديد، يهب نفسه لعقل العلاقات. فلقد كان المسيح - يسوع هو نفسه تفسيراً ومفسراً للكتاب، وإنّه ليتجلى بوصفه لوغوس؛ إذ يفتح فهم الكتابات» (ريكور: 2005م: 440).

وهو يرى، أيضاً، أنّ التوراة أنتجت بتأويلها المسيح نفسه. وبهذه الرؤية، يكون بول ريكور قد ذهب بعيداً، فالمسيح صنعته التوراة بالتأويل، والمسيح صنع التوراة من جديد عن طريق التأويل، فأنتج العهد الجديد؛ لأنّه فسر ما حصل قبله بطريقة مختلفة: «الوضع الهرمينوطيقي نفسه للمسيحية، أريد أن أقول إنّه يستند إلى التأسيس البدائي للإعلان المسيحي، ويجب الصعود بالفعل إلى سمة الشهادة في الإنجيل. فالإعلان ليس تأويلاً للنص، ولكنّه إعلان لشخص. وبهذا، فإن التوراة ليست كلمة الله، ولكنّها يسوع المسيح. ولكن ثمّة قضية تلد وتعاود الولادة بسبب أنّ هذا الإعلان هو نفسه قد تمّ التعبير عنه في الإعلان، وفي القصص، وسيعبّر عنه قريباً في النصوص، التي تشتمل على أوّل مجاهرة بالإيمان للأمة، وهذا يعني، إذاً، أنها تضم أول طبقة للتأويل. فنحن لم نعد هؤلاء الشهود الذين رأوا، ولكنّنا أولئك الحضور الذين يسمعون الشهادات. ومنذ ذلك الوقت، لم يعد بمقدورنا أن نعتقد إلا إذا سمعنا، وإلا إذا أولنا نصاً هو نفسه يُعَدُّ تأويلاً مسبقاً. باختصار، نحن نقيم علاقة هرمينوطيقية، ليس مع العهد القديم فحسب، ولكن مع العهد الجديد نفسه» (ريكور: 2005م: 443).

يسهم ريكور في فهم جوهر الدين، ويرى أنّ المقدس يتكوّن من قطبين هما: (المحرم والملاذ)؛ أي: بشكل أدقّ: المقدس والحماية؛ «لأنهما يمثلان القطعتين الرئيستين للدين: المحرم والملاذ. ويحدّد هذان المعنيان الأساسيان قطبي الشعور الديني، على الأقل في شكله الأكثر سذاجة، والأكثر عنفاً: الخوف من العقاب، والرغبة في الحماية. ومن جهة أخرى، إنّ الذي يهدّد ويعزي هي صورة الله نفسها. ويعني هذا، إذاً، أنّي أنظر إلى الدين بوصفه بنية عتيقة

للحياة، التي يجب تجاوزها على الدوام عن طريق الإيمان، والتي تستند إلى الخوف من العقاب، وإلى الرغبة في الحماية. ويمثل الاتهام والحماية -إذا جاز لنا القول- (النقاط العفنة من الدين)، بالمعنى الذي سمّى فيه كارل ماركس الدين نفسه: النقطة العفنة للفلسفة. وهنا يجد الإلحاد سبب وجوده، وربّما يكشف عن معناه المزدوج، بوصفه هدماً، وبوصفه تحريراً. وهنا، أيضاً، يشق الإلحاد الطريق لإيمان يكون موقعه بعيداً عن الاتهام والحماية. وهذا هو ضرب من الجدل أريد أن أسبره في هاتين الدراستين؛ أمّا الأولى، فتصب في الاتهام، وأمّا الثانية ففي المواساة» (ريكور: 2005م: 504).

وينتقد فرويد ونيتشه، ويصف مشروعهما، على الرغم من جدله العلمي والفلسفي، بأنّه ينحو نحو الإلحاد، فهما يريان أنّ المعنى المخبوء للأخلاق الدينية مخبوء بعيداً، ويتطلب نوعاً خاصاً للتفكيك يسمّيه ريكور اختزالاً في التأويل مكوناً من (فقه اللغة، وعلم الأنساب)، ويؤدي إلى أصلٍ اشتغل عليه فرويد بصفة (الليبيدو)، بينما اشتغل عليه نيتشه بصفة (إرادة القوة). ويرى ريكور أنّ الله، الذي مات عند نيتشه، هو إله الميتافيزيقا، وإله اللاهوت. ويرى أنّ القاتل ليس هو الملحد (أيّاً كان)؛ بل هو العدم الخاص الذي يسكن في قلب المثال، والنقص المطلق للأنا الأعلى (ريكور: 2005م: 556).

وهو يرى أنّ كلّ ما فعلته المناهج، وضمنها التأويلية، وما فعلته الفلسفة أساساً، لم يستطع أن يقدم الحلول الكافية لموضوعاتٍ ظلّت مغلقة في الدين، فهو يرى أنّ «المنهجيات المختلفة تقسمها منهجية ظاهراتية، ومنهجية هرمينوطيقية، ولكنّنا لا نستطيع أن نختبئ إلى ما لا نهاية خلف هذا الجنس من الجواب، الذي يتجنّب مسألة الثقة: أي: ماذا عن الواقعيات نفسها؟ والسبب أخيراً، لأنّ الاقتصاد هو اقتصاد الرغبة، والظاهراتية هي ظاهراتية الروح، والهرمينوطيقا هي تفسير الصور الدينية. فكيف تتسلّل الرغبة، والروح، والله؟ ويقول آخر: ما سبب التوازي للبنية وللقضية بين الحقول الثلاثة التي تمّ النظر فيها؟ إنّ ما يطلبه هذا السؤال من الفيلسوف لا شيء أقلّ من هذا: أن يعيد، بجهود جديدة، تناول المهمة التي اضطلع بها هيغل في القرن الأخير، وهي مهمة لفلسفة جدلية تضطلع بتنوّع مستويات التجربة والواقع في وحدة نسقية. وما دام الحال كذلك، يجب، بمجهودات جديدة، أن يُعاد الآن تناول العمل، هذا إذا كان صحيحاً، من جهة أن اللاوعي يجب أن يكتب في مكان آخر غير مقولات الفلسفة الفكرية، وأنّ الرجاء، من جهة أخرى، مقدر لفتح ما يريد النسق أن يغلقه. هذه هي المهمّة، ولكن من يستطيع اليوم أن يضطلع بها؟» (ريكور: 2005م: 557).

كان بول ريكور يرى أنّ الهرمينوطيقا انقسمت إلى نوعين؛ الأولى فلسفية، والثانية دينية، وقد عالج هو، من جانبه، في كتابه (**من النص إلى التمثيل**)، الهرمينوطيقا الدينية، عبر تحليله للتوراة، وأحداثها. ويوضح، عبر السرد التوراتي، أنّ إله التوراة مختلف كلياً عن إله الفلسفة

الإغريقية؛ لأن لاهوت التقاليد -كما يسميه- لا يعرف شيئاً عن مفاهيم العلّة، والأساس، والجوهر. لقد أراد ريكور أن يطوّر «مثالاً واحداً شيئاً ما، مثال البنية السردية للدلالات اللاهوتية التي توازيها. وبإمكان العمل نفسه أن يتمّ مع الأشكال الأدبية الأخرى، لإبراز التوترات الموازية لتقابل البنيات في الخطاب اللاهوتي نفسه. من هذا المنظور، يُعَدُّ التوتّر بين السرد والتكهّن نموذجياً؛ ويتمدّد التعارض بين شكلين أدبيين -شكل الأخبار، وشكل الوحي- إلى إدراك الزمن، الذي يدعمه أحدهما، ويفككه الآخر، وإلى معنى الربّاني، الذي يقدم التناوب إمكانية اشتغال الأحداث المؤسسة لتأريخ الشعب، وينشر التهديد بالحدث المميت. مع التكهّن، لا يمكن إطلاقاً للبعد الخلاق أن يلمس إلا فيما وراءٍ هو الظلمات؛ وعلى إله الخروج أن يمسي إله المنفى، إن شاء أن يبقى إله المستقبل لا إله الذاكرة فحسب» (ريكور: 2001م: 93).

❖ أهم كتب بول ريكور:

- فلسفة الإرادة: (1: الإرادي واللاإرادي (1950م)، 2: التناهي والإثم).
- رمزية الشر: (1960م).
- التاريخ والحقيقة: (1955م).
- نظرية التأويل: (1976م).
- صراع التأويلات: (1969م).
- الزمان والحكي: (ثلاثة أجزاء) (1985م).
- مدخل إلى التأويل الكتاب المقدس: (1980م).
- محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا: (1985م).
- دراسات هرمينوطيقية: ترجمه إلى العربية د. منذر عياش، (2005م).
- من النص إلى الفعل: ترجمه محمد برادة، وحسان بورقبة، (2001م).
- نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى): ترجمه سعيد الغانمي، ط2، (2006م).
- بعد طول تأمل (السيرة الذاتية): ترجمه إلى العربية فؤاد مليت، (2006م).

3- المنهج الدلالي (سيميولوجيا الأديان):

ظهرت السيميائية منهجاً حديثاً، مع بداية القرن العشرين، مع العالم السويسري الألسني، فردينان دي سوسير (1857-1913م)، والفيلسوف المنطقي الأمريكي تشارلز بيرس (1839-1914م). أمّا الجيل الثاني من السيميائية، فكان مجموعة من الذين تخصّصوا بدقائق تفصيلية في السيميائية، مثل: رولان بارت، أمبرتو إيكو، أ. ج. جريماس، جوليا كريستفا... إلخ.

وهناك مرادفات كثيرة للسيميولوجيا، مثل: العلاماتية، الدلالية، الإشاراتية، الرموزية، علم السيمياء... إلخ، لكنّ هناك مَن يرى أنّ النظرية العامة للعلامات والرموز تُسمَّى (السيميائية)،

بينما نظرية العلامات ذات المضامين الدلالية تُسمَّى (سيميولوجيا). وبشكل عام، هي تنظر في الخصائص، والقوانين، والعلاقات الاجتماعية، والاصطناعية، ومنها الأديان.

السيميائية تدرس العلامات وأنظمتها، أياً كان مصدرها. وقد فرضت السيميائية نفسها على أنّها قادرة على دراسة كلّ العلوم، وأنظمة الحياة، باعتبارها أنظمة سيميائية.

أمّا أهم المدارس السيميائية، التي اشتغلت على حقول كثيرة، مثل: الأدب، والفن، ثمّ يأتي الدين كأهمّ حقل سيميائي، فهي كما يأتي:

1- **سيميائية اللغة**: وهي سيميائية دي سوسير، الذي يعدُّ اللغة أهمّ حقل سيميائي؛ بل هي الأب الأكبر للسيميائية كلها، فاللغة نظام سيميائي فريد من نوعه نحتته آلاف السنوات ببراعة شديدة.

2- **سيميائية الدلالة**: كلّ العلوم الإنسانية وحقولها تدرس الواقع باعتباره دلالة، ومعنى، ويقود هذا العلم رولان بارت.

3- **سيميائية التواصل (اتجاه التواصل)**: الذي يمثله بريتو، ومونان، وبويسنسن، ومارتينيه، ويهتم بالوظيفة التواصلية الإعلامية للعلامات. فالعلامات تنتعش في الوسط الاجتماعي، وتكون لها وظيفة تواصلية.

4- **مدرسة باريس السيميوطيقية**: التي تضمّ جريماس، وميشيل أريفي، وكلود شايرول، وجان كلود لوكي، وهي تركز على الأنظمة الدلالية للعلاقات، وعدم الاهتمام بالأنظمة الشكلية لها.

5- **السيميائية الرمزية**: التي يقودها مولينو، وهو يهتم بالعالم الرمزي في الأسطورة، واللغة، والأدب، والدين، والفن، وترى أنّ وظيفة الرمز تكون في ثلاثة مستويات هي: (الشعري، المادي، الحسي).

6- **السيمياء التداولية (البراجماتية)**: التي اتّبعت مدرسة بيرس، والتي ترى أنّ كلّ ما نحن فيه يخضع إلى سيرورة دائمة تسمى السيميوسيس (Simiosis).

7- **السيمياء الثقافية.**

8- **سيميولوجيا الأشخاص.**

9- **سيميولوجيا الأديان... إلخ.**

«ويعرّف أمبيرتو إيكو (Umberto Eco) العلامة بأنّها حركة (geste) تستهدف تحقيق التواصل، ونقل معنى خاص، أو حالة شعورية لباثّ إلى مستقبِل. ويميّز إيكو، في كتابه (**نظرية السيميوطيقا**) بين الدلائل الطبيعية، والدلائل غير القصدية...إلخ. وتناول بيرس العلامة في سياق منطقي دقيق يعتمد كثرة التفريعات والتقسيمات، ما يجعل فهم مفهومه للعلامة أمراً صعباً. وإذا

كانت العلامة عند سوسير ثنائية الطابع، فإنّها، من وجهة نظر بيرس، (علاقة ثلاثية بين ثلاث علامات فرعية تنتمي، على التوالي، إلى الأبعاد الثلاثة للممثِّل، والموضوع، والمؤوِّل). ويرى تودوروف ودوكرو، في هذا السياق، أنّ الرقم (ثلاثة) يؤدي دوراً أساسياً في سيميوطيقا بيرس، مثل الرقم (اثنان) في سيميولوجيا سوسير تماماً. إنّ مفهوم العلامة، في سيميوطيقا بيرس، متسع، حيث يشتمل، إلى جانب العلامات اللسانية، على العلامات غير اللسانية»[1].

• مارسيل موس (1872-1950م):


Marcel Mauss

عالم اجتماع وأنترُبولوجيا فرنسي، اهتمّ بالسحر، والتضحية، وتبادل الهدايا بين الثقافات والشعوب، ولعلّ أشهر كتاب له **(الهديّة: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات القديمة)** (1923م). وهو صاحب التأثير الأكبر في نشوء الأنتربولوجيا البنيوية على يد كلود ليفي شتراوس.

وُلِدَ في إبينال الواقعة في إقليم اللورين في فرنسا، وكان من عائلةٍ يهودية متدينةٍ، وكان خاله عالم الاجتماع الكبير إميل دوركايم. سافر إلى بوردو، ودرس الفلسفة مع خاله، ثمّ توجه نحو باريس، ودرس مع سيلفان ليفي عالم الدراسات السنسكريتية.

عند بلوغه الثامنة عشرة، رفض الالتزام الديني، وبقي هكذا طيلة حياته. وفي باريس كان قد أصدر، مع خاله، مجلة حولية عن علم الاجتماع، وكان قد درس (تاريخ الأديان) في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا.

سافر إلى لايدن، وبريدا، وأكسفورد (حيث عمل مع إدوارد تايلور)، ثم درس النصوص السنسكريتية، وأصبح مساعداً لـ: ألفريد فوشر لثلاثة أعوام (1900-1902م)، درس خلالها تاريخ الأديان، والفلسفة الهندية ما قبل البوذية.

في عام (1901م)، أصبح خليفة لـ: ليون مارلير في كرسي الأستاذية لتاريخ أديان (الشعوب البدائية)، وبقي فيه طيلة حياته. مارس التدريس في الكوليج دي فرانس خلال الفترة (1930-1939م). وفي (1925م)، كان قد أسّس ودرّس في معهد الأنثولوجيا في جامعة باريس. كان لعمله المشترك مع دوركايم أثره الطيب في تطوير قدراته، ولاسيما في كتابهما المشترك **(أنماط التصنيف البدائي)**، و**(حولية علم الاجتماع)**، ودراسة الوثائق الإثنوغرافية العائدة إلى فرانز بواز.

---

(1) أمعضشو، فريد، المنهج السيميائي، تاريخ الاقتباس: 5/ 1/ 2015م، موقع شبكة الأدب واللغة:
http://www.aleflam.net/index.php/new-c/65-2010-01-22-09-44-30.html

أما مساهماته الكبيرة في علم وتاريخ الأديان، فقد كانت من خلال كتبه عن (الأضحية، السحر، المظاهر الدينية، الصلاة، أسطورة إبراهيم).

كان سياسياً، وعضواً في مجموعة دريفوس، وداعماً للزعماء الاشتراكيين، وللجاهات الشعبية، والحركات التعاونية، وكان من مؤيدي الليبرالية الاشتراكية.

يعدّه المؤرخون مؤسساً للأنترُبولوجيا في فرنسا، وأستاذاً لجيل جديد من الأنترُبولوجيين الفرنسيين، الذين أضافوا صفحة مهمّة من صفحاتها للإنسانية.

❖ فكره:

- الهدية والحقائق الاجتماعية الشاملة:

كان مشروعه الحقيقي في دراسة وتحليل الحقائق الاجتماعية الشاملة، وكان أفضل نموذج لهذا المشروع كتابه (**الهدية: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات القديمة**)، وقد استطاع دراسة الشكل والبناء القديم للتبادل عند شعوب بدائية وهندو أوربية، حيث كشف عن دائرة التبادل المكونة من ثلاث محطات هي: (العطاء، الاستسلام، إعادة العطاء)، ويرى أنّ هذه الدائرة تكشف لنا موضوعاً دينياً، وأخلاقياً، وقانونياً، وأسطورياً، يتم من خلال الأسطورة، والخيال الثقافي.

ويرى موس أنّ هذا التطوّر بتبادل الهدايا انتقل إلى العالم المعاصر؛ «حيث واصل الشكل القديم لنظام التبادل بقاءه، إلا أنّ السيادة أصبحت لأخلاق السوق، ويقترح موس علينا، من خلال مؤلفه (**الهدية: أشكال ووظائف التبادل في المجتمعات القديمة**) أن يتمّ الحدّ من فردية السوق، وذلك من خلال تأكيد الجانب الإنساني، الذي يعطي قيمة رفيعة للعطاء مقابل الاستهلاك، وهكذا يتّضح لنا أنّ عمل موس، عدا أهميته الإثنوغرافية الكبيرة، يُعَدُّ، أيضاً، أوّل دراسة منهجية ومقارنة لـ: (تبادل الهدايا)، بل بصفته تحليلاً مطوّلاً يكشف بوضوح العلاقة بين أنماط التبادل والبناء الاجتماعي» (يتيم: 2009م: 102).

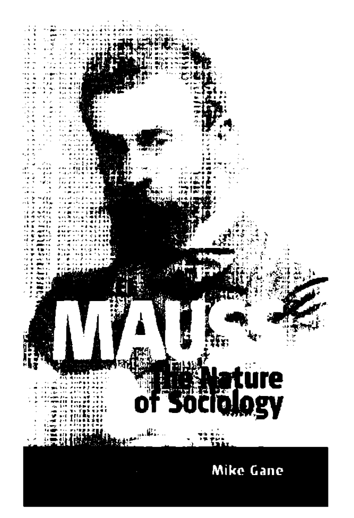
- المرجعية الاجتماعية للطقوس والممارسات الدينية:

أرجع موس الرموز، والطقوس، والممارسات الدينية إلى المجتمع، وليس إلى العقل أو الثقافة، وكان يضع التفسير الاجتماعي أولاً، قبل أي تفسير آخر، فقد كانت «الصلاة، والأضحية، والسحر، والهبة، مادة تحليل خصبة، حيث يؤكّد موس باستمرار الأهمية الثنائية للظواهر الدينية، وطابعها الاجتماعي المؤكّد؛ إذ يبرز تعذّر وجود الأضحية دون جماعة بشرية؛ لأنّ دراسة عدد من المظاهر الشعائرية تشهد على الحضور الدائم للتجمعات البشرية، سواء ككتل متشكلة أم كمجتمع ممثل بوساطة التوسط مع المقدّس. فكل أضحية مسبوقة بطقوس هي

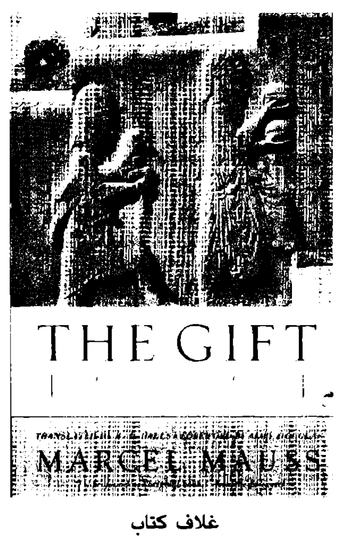
عبارة عن استهلال للدخول المقدّس، تعزل مقدِّمها عن عالم الناس اليومي، وتكون ملحقة بطقوس تطهير تعيد إدخال هذا الأخير في حظيرة القوم الناطق باسمهم، فالدين، إذاً، ظاهرة اجتماعية مؤسسة على الأساطير، تكون عبارة عن معتقدات تقليدية متوارثة من عصر لآخر بين الجماعة، وكذلك على طقوس مرساة بفضل التقليد» (مسلان: 2009م: 79-80).

أوضح كلود ليفي شتراوس أنّ قيمة أعمال مارسيل موس تتمثّل في كونه فتح باباً جديداً في وجه العلوم الإنسانية، ومكّنها من التعالي على الملاحظة التجريبية من أجل الوصول إلى حقائق أكثر عمقاً، وترك المعطيات المحسوسة، وضبط نظام ونسق العلاقات. ولكن، في الوقت الذي كان فيه على وشك الكشف عن العناصر الأساسية المكونة للحقيقة الاجتماعية، زاغ عن الطريق؛ ذلك أنّ موس ارتكب خطأً، من خلال محاولته تفسير السبب الداعي إلى إعادة الهبة، اعتماداً على البعد الديني، وذلك بالقول: إنّ إلهاً يمتلك روحاً يدفع من يحصل عليه إلى إعادته. فلو كان موس أكثر تأنياً لفهم أنّ التبادل هو العنصر الأساس للظواهر التي كان يدرسها، فمنح الهبة، وقبولها، والرد عليها، يمثّل حقيقة واحدة هي التبادل.

وحسب ليفي شتراوس، فإنّ كلّ ما هو اجتماعي عبارة عن تبادل، أو مجموعة من التبادلات؛ تبادل النساء (القرابة)، والأشياء (الاقتصاد)، والكلمات (الثقافة)، التي ينبغي البحث عن أصولها في البنيات اللاواعية للروح[1]. كان مارسيل موس ينظر إلى الرموز المقدّسة



غلاف كتاب
علم الاجتماع



غلاف كتاب
الهــديــة

(1) السعداني، خليل، كتاب الهبة لمارسيل موس، موقع أرنتروبوس: www.aranthropos.com

بشكل خاص على أنّها القاسم المشترك بين كل البشر، وسيقوم ليعمق التحليل «من خلال تعميمه على جميع أشكال الرمزية، فالرموز المقدّسة، بالنسبة إليه، وهي: الطواطم، والرايات، والأعلام، ليست هي وحدها التي تنبثق من المجتمع؛ بل إنّ الأمر ينطبق، بصورة أعم، على جميع التمثّلات الجماعية: القوانين، والقيم، والأخلاق، والمثل العليا... إلخ».

ويلخص، سنة (1924م)، الاستنتاجات التي توصل إليها، مع إميل دوركايم، بقوله: «منذ وقت بعيد أصبحت ودوركايم نروّج في دروسنا أنّ وحدة الشعور والتواصل بين البشر لا يتمّان إلّا عبر الرموز والإشارات المشتركة والقارة الخارجة عن الحالات الذهنية الفردية». ومع مارسيل موس، يتجاوز مفهوم الرمزية، وهذا على نطاق واسع، مجال الرموز المقدّسة (الأساطير والطقوس الدينية) للتعريف بكلّ شكل من أشكال التمثيل الاجتماعي[1].

❖ **كتبه:**

- مقال حول طبيعة ووظيفة التضحية: (مع هنري هوبير) (1898م).
- علم الاجتماع: الغرض والطبيعة: (1901م).
- تصنيف بعض الأشكال البدائية: (مع دوركايم) (1902م).
- الخطوط العريضة لنظرية عامة عن السحر: (مع هنري هوبير) (1902م).
- في تغيرات مجتمعات الأسكيمو حسب الفصول: (1904م).
- الهدية (Essai sur le don): (1924م).
- الوطن: (1955م).
- تقنيات الجسد: (1932م).
- علم الاجتماع والأنتربولوجيا: (1936م).
- بحث في الهبة: شكل التبادل وعلّته في المجتمعات القديمة: (1925م). ترجمه إلى العربية الدكتور المولودي الأحمر، ونشرته المنظمة العربية للترجمة، (2011م).

• **روبرت يال:**

أستاذ مساعد في قسم التاريخ في جامعة ممفيس، نشأ وترعرع في أندوفر في ماساتشوستس، حيث تخرج في أكاديمية فيلبس أندوفر (1984م)، وكلية الفلسفة في جامعة هارفارد (1988م)، وحصل على الدكتوراه (2002م).

ومن كتب يال:

(1) دوربيه، جون فرانسوا، ترجمة محمد ميلاد، تاريخ الاقتباس: 26/ 8/ 2011م، موقع موسوعة دهشة: www.dasha.com


Robert Yelle

- تفسير مانتراس: الطقوس والبلاغة والحلم في اللغة الطبيعية للتانترا الهندوسية: (2003م).
- لغة خيبة الأمل: الدبيات البروتستانتية والخطاب الاستعماري البريطاني للهند: (2013م).
- سيميائية الدين: علامات المقدّس في التاريخ: (2013م).

ويُعَدُّ كتابه (**سيميائية الدين**) فريداً في حقله، فهو يتحدّث فيه عن السيميائية، التي تكمن خلف البنيوية، وكيف توصل إليها، وعن شعرية الأداء الطقسي، وعن السحر والمعتقد في اللغة الطبيعية (الإيقونية)، الأدبيات البروتستانتية، وتحطيم الأيقونات، وعن خيبة الأمل، والعلمية، وعن القداسة، والعشوائية، وغيرها. وكلّ هذه الموضوعات عبر فهم سيميولوجي للأديان، وتحليل العلامات، والأيقونات، والإشارات، والرموز الخاصة بكلّ موضوع.

4- المنهج البنيوي (بنيوية الأديان):

• **رادكليف براون (1881-1955م)**:


A. R. Radcliffe-Brown

ألفريد ريجنالد رادكليف براون أنتروبولوجي اجتماعي بريطاني، وهو الذي طوّر النظرية البنائية الوظيفية. وُلِدَ في سباركبروك في برمنغهام، ودرس في جامعة ترنتي، وجامعة كامبردج. وفي (1906-1908م) سافر إلى جزر أندامان، ثمّ إلى غرب أستراليا، ثمّ نشر كتابه حول زيارته الأولى والثانية. وفي عام (1916م)، أصبح مديراً للتربية في (تونغا). وفي عام (1920م) سافر إلى كيب تاون، وأصبح أستاذاً للأنتربولوجيا، وأوجد مدرسة الحياة الإفريقية، ثمّ أصبح بين (1925-1931م) أستاذاً في جامعة سدني، ثم في جامعة شيكاغو (1931-1937م).

وفي عام (1937م)، عاد إلى بريطانيا ليكون أستاذاً للأنتربولوجيا في جامعة أكسفورد، وبقي في هذا المنصب حتى تقاعده عام (1946م). أنشأ معهد الأنتربولوجيا الاجتماعية والثقافية.

تأثر كثيراً بعالم الاجتماع الفرنسي دوركايم، وأسهمت أفكاره ونظرياته، مع نظريات مالينوفسكي، في تطوير الأسس النظرية للأنتربولوجيا الاجتماعية في جانبها البنيوي الوظيفي. وهو أوّل من استخدم مصطلح البنية والبنية الاجتماعية، حين ألقى محاضرته، عام (1940م)، بعنوان: (**في البناء الاجتماعي**)، على الرغم من ظهور المصطلح سابقاً عند ماركس (**التركيبات**

السفلى والتركيبات العليا)، وعند مونتسكيو في القرن الثامن عشر، وعند دوركايم **(التركيبات المورفولوجية)**.

❖ فكره:

طوّر براون الأنترُبولوجيا الاجتماعية، وحاول جعلها أقرب إلى العلم الطبيعي، الذي يقوم على الدراسة العلمية المقارنة للأنساق الاجتماعية عند الشعوب البدائية، وقد أسهم، مع مالينوفسكي، في تطوير البناء الاجتماعي، وأنساق القرابة.

- البنية الاجتماعية:

رأى براون أنّ دراسة المجتمع تقوم على أساس بنيوي يشير إلى الترابط الداخلي بين ثلاثة أمور، هي: (البنية، الصيرورة، الوظيفة).

(1) **البنية (Structure)**: هي مجموعة العلاقات، التي تربط بين وحدات المجتمع الأساسية، وهم الأشخاص (الفاعلون)، وليس الأفراد (الموجودين فحسب)، والأسرة، والقبيلة، والتجمع، كلّ هذه بنى اجتماعية.

(2) **الصيرورة (Process)**: هي حركة الوحدات الاجتماعية حيث الحركة المتواصلة.

(3) **الوظيفة (Function)**: هي وظيفة الوحدات الاجتماعية، حيث يعمل النسق فيها بانسجام.

ورأى أنّ البنية الاجتماعية تمتاز بما يأتي: شكل مورفولوجي ينتظم في وحدات اجتماعية وبنسق معين، تباين أدوار كلّ وحدة في وظيفتها، هناك أنظام قرابة بينها، تمتاز بالديمومة والثبات.

«ويتطلّب استخدام المنهج الوظيفي التكاملي دراسة البناء الديني، كما يتمثل في التنظيمات الدينية، والفرق، والأتباع، ويقضي، أيضاً، بدراسة الروابط والعلاقات، التي تحدّد الصلات بين الأفراد، الذين يضمهم هذا البناء، وتتمثّل تلك الثلاث في العناصر الروحية والمادية، التي تُعَدُّ مزيجاً مختلفاً من العادات، والطقوس، والمراسيم، والصلوات، والفروض، والأضاحي، والقرابين، والعقائد» (الخريجي: 1990م: 68).



Structure and Function in Primitive Society



غلاف كتاب
البنية والوظيفة في المجتمع البدائي

كان كلود ليفي شتراوس يرى أنّ هناك فرقاً بين البنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية، وأن رادكليف براون خلط بينهما، ويقول: «إنّ مفهوم البنية

الاجتماعية، عند رادكليف براون، يختلف من نواحٍ عديدة عن المسلمات، التي حددتها في بداية هذا البحث؛ ففي المحلّ الأول، يبدو له مفهومُ البنية وسيلة لربط الأنترُبولوجيا الاجتماعية بالعلوم البيولوجية، فهو يقول: إنّ هناك تماثلاً حقيقياً له دلالته بين البنية العضوية والبنية الاجتماعية، فلذلك؛ بدلاً من أن يرفع رادكليف براون الدراسات المتعلقة بالقرابة إلى مستوى نظرية الاتصال نفسه، حسبما يقترح كاتب هذا البحث، فإننا نجده قد هبط بتلك الدراسات إلى مستوى الظواهر، التي تتناولها المورفولوجيا الوصفية والفزيولوجيا» (القصير: 2007م: 153).

ويواصل شتراوس نقده لفهم براون، فيقول: «إنّ المدخل الأمبريقي لرادكليف براون يجعله يرفض بشدة التمييز بين البنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية، وفي واقع الأمر، إنّ البنية الاجتماعية تبدو، في أعماله، على أنها ليست سوى الشبكة الكلية للعلاقات الاجتماعية. والحقّ أنّه حدد، أحياناً، الفرق بين البنية والشكل البنيوي، لكنّ المفهوم الأخير (الشكل البنيوي) يبدو أنّه مرتبط بالدراسة عبر الزمنية، كما أن دوره الوظيفي في تفكير رادكليف براون النظري يبدو أنّه قد تضاءل» (القصير: 2007م: 153).

❖ **كتبه:**

- جزر الإندمان: دراسة في الأنتربولوجيا الاجتماعية: (1922م).
- التنظيم الاجتماعي للقبائل الأسترالية: (1931م).
- البنية والوظيفة في المجتمع البدائي: (1952م).
- علم طبيعي للمجتمع: (1957م).
- المنهج في الأنتربولوجيا الاجتماعية: (1958م).

• **كلود ليفي شتراوس (1908-2009م):**



Claude Levi-Strauss

عالم اجتماع فرنسي، وعالم الأنترُبولوجيا الاجتماعية، وصاحب المنهج البنيوي في دراسة الأديان، والأساطير، والطقوس، ويُعَدُّ أبا الأنتربولوجيا الحديثة.

وُلِدَ من أبوين فرنسيين كانا يعيشان في بروكسل، وكان والده رسّاماً، ثمّ انتقلوا إلى باريس، فنشأ وترعرع هناك. عاش، خلال الحرب العالمية الأولى، مع جدّه لأمه، الذي كان حاخام كنيس فرساي.

التحق بجامعة السوربون في باريس، ودرس الفلسفة والقانون (1931-1935م)، لكنه لم يكمل دراسته في القانون، بينما استمر في الفلسفة، ثمّ التحق بالبعثة الفرنسية الثقافية إلى البرازيل، وأصبح أستاذاً زائراً في علم الاجتماع في جامعة ساو باولو،

وعلم الأعراق البشرية. اكتشف بُعدَ الفلسفة عن الواقع والمجتمع، فهجرها، وسعى لاكتشاف علماء الإناسة الأمريكيين، الذين لم يكونوا معروفين في أوربة (بواس، وكروبر، ولووي)، ثمّ عاش مع السكان الأصليين الهنود هناك. ونشر ملاحظاته في كتابه (**مدارات حزينة**) عام (1955م).

عاد شتراوس إلى فرنسا، عام (1939م)، للمشاركة في الجهد الحربي، وبعد استسلام فرنسا، طُرِدَ من عمله كعامل اتصال بسبب أصله اليهودي، وكُرْهِ الألمان لهم، ففرّ إلى جزر المارتينيك على قارب، ثمّ سافر إلى الولايات المتحدة عام (1941م)، وأصبح موظفاً في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية في نيويورك.

سافر إلى بورتوريكو عن طريق أمريكا الجنوبية، ثمّ أصبح عضواً مؤسساً لمدرسةٍ أو جماعةٍ ضمّت الأكاديميين الجامعيين الفرنسيين في نيويورك.

وخلال الحرب العالمية الثانية، اكتشف أعمال رومان جاكوبسون، واللسانيات البنيوية، التي اتّخذها منهجاً علميّاً، وطبّقها على الظواهر الإنسانية في الأنترُبولوجيا، وعلم الاجتماع، والتي ستكوّن شخصيته البحثية الخاصة في (**الأنترُبولوجيا البنيوية**)، التي سيطرحها لاحقاً. وشغل منصب الملحق الثقافي الفرنسي في أمريكا (1946–1947م).

عاد إلى فرنسا (1948م)، وقدّم أعماله الفكرية مثل (**المشاكل النظرية للقرابة**)، وانتُخِبَ أستاذاً في الكوليج دو فرانس عام (1959م)، وشغل كرسيّ الأنترُبولوجيا الاجتماعية، الذي كان مارسيل موس قد شغله قبله، وقبلها عمل أستاذاً لعلم الأديان في مدرسة الدراسات العليا في السوربون، وكان قد حصل على الدكتوراه من السوربون في باريس. تمّ تكريمه من الكثير من جامعات العالم، وأصبح عضواً في الأكاديمية الفرنسية.

❖ فكره:

لا يسعنا استعراض الفكر الشاسع لشتراوس في الأنترُبولوجيا البنيوية، التي هي مجال تخصّصه الأول، لكنّنا سنستعرض أهمّ إسهاماته في علم الأديان عموماً.

- البدائي وعلم المتعيّن (علم الكونكريت):

صحّح شتراوس الكثير من تصوراتنا السريعة وغير الناضجة عن الإنسان البدائي؛ بل ذهب إلى أبعد من ذلك، حين وجد الكثير من نقاط الخلاص والحل في المجتمعات البدائية، بعيداً عن المجتمعات المعاصرة، وأزماتها، وسلوكها الأخلاقي المريب، «ومن ثم كان اتجاهه إلى تفسير نشأة علم الأنترُبولوجيا الحديث كنتيجة مباشرة للبحث عن نقيضٍ تاريخي لوضعنا الذي لا يحتمل؛ أي: من خلال البحث البدائي، فهو مجرّد تعبير عن الندم لغزو الكرة الأرضية فكرياً

وتكنولوجياً، ذلك الغزو الذي قام به الأوربيون الغربيون، الذين أخذت حياتهم تتّسم بالقلق من ثقافةٍ اعتادوا أن يستعملوها سلاحاً، فليس علم الأنتربولوجيا الحديث إلّا مجرد البحث عن الإنسان في التاريخ يقوم به مجتمع مهدّد بالأتمتة» (مونتاغيو: 1982م: 158-159).

وكان شتراوس يرى أنّ الإنسان البدائي، على الرغم من بدائيته، لا يبحث، مثل الحيوان، عن طعامه (كما نتصوّر)؛ بل كان يبحث دائماً عن رموز وإشارات للتواصل ولتفسير العالم، حتى الطعام كان، بالنسبة إليه، رمزاً، أو وسيلة رموز، قبل أن يكون وسيلة للبقاء الحيّ. وإن كنّا نحنُ نعرف الأساطير من خلال الكتب والأديان، أحياناً، ونرى أنها مجرد خرافات وقصص خيالية، فالإنسان البدائي لا يعرفها هكذا، ولا يعرف علم الأساطير، وعلمنا بها وبه، «ولكنّه يملك علمه الخاص، الذي يدركه بمنطقه الخاص، ومن خلال نظامه الإرشادي المتعيّن، ومقولاته المتعيّنة؛ ولذا سمّى ليفي شتراوس هذا العلم (علم المتعيّن) بالإنجليزية (علم الكونكريت) (Science of concrete)؛ بل إنّ النزعة الإنسانية تظهر عند ليفي شتراوس، بشكل متطرف، في قوله: إن للعقل الإنساني وظيفة رمزية، وإنّه يتسم بالقدرة على توليد دوال أكثر من عالم المدلولات؛ إذ إنّ الإنسان يجد أنّ العالم ليس مفعماً بما فيه الكفاية بالمعنى، وأن العقل يحتوي من المعاني على ما يفوق ما يوجد في الواقع من أشياء، وهذه هي طريقة ليفي شتراوس في الحديث عن أسبقية الإنسان على الطبيعة، ويذهب ليفي شتراوس إلى أنّ مشكلة الإنسان الحديث أنّه قد قمع هذا الاتجاه في العقل الإنساني نحو توليد الرموز والإشارات»[1].

- **الميثولوجيا البنيوية:**

استعمل شتراوس الأسطورة لدراسة الثقافة، وكشف نظامها في المجتمعات، فالنِّيء متعلقٌ بالطبيعة، بينما المطبوخ متعلقٌ بالثقافة، مثلاً. والأساطير، عنده، تنبع من نظام رمزي أعمق من الواقعي والخيالي.

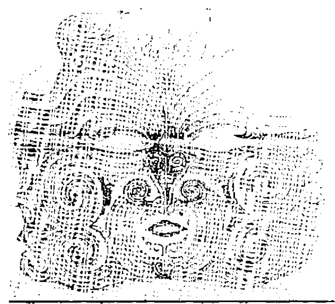
كانت آليته في العمل مع الأساطير أن يجزّئ الأسطورة إلى وحدات صغيرة تربطها علاقات (مثلما يفعل الألسني عندما يجزئ اللغة إلى كلمات، تربطها علاقات نحو وبلاغة)، وكان يرى أنّ عناصر الأسطورة، وطريقة ترتيبها، أهمّ من محتوى الأسطورة، «فعلى مدى أعماله، منذ الاستهلال الذي شكّله (**الفكر البريّ**)، حتى التطورات الواسعة في الأجزاء الأربعة لـ: (**الأسطوريات**)، ما يرمي إلى إبرازه ليس كيف يفكّر الناس في الأساطير، ولكن كيف تتفكّر الأساطير في الناس، ودون علمهم» (مسلان: 2009م: 208).

---

(1) المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - كلود ليفي شتراوس والبنيوية، تاريخ الاقتباس: 12/ 5/ 2013م، موقع المسيري: www.almessiri.com

يرى شتراوس أنّ الأسطورة عنصر أساس من عناصر الثقافة. وتحليل ثقافة أيّ مجتمع لا تتم كاملةً إلا من خلال تحليل بنية الأسطورة فيه، التي تظهر على شكل فنون، أو حكايات شعبية قابلة لأن تفسّر السلوك اليومي لأهل تلك الثقافة، وأنّ أهميتها لا تأتي من الماضي، الذي تشكّلت فيه بقدر ما تأتي من الوظائف التي تؤدّيها في الواقع المعاصر.

ويرى أنّ الدين يتأسس على «أنسنة للقوانين الطبيعية، والسحر على تطبيع للأفعال الإنسانية، ومعالجة الأفعال الإنسانية وكأنّها جزءٌ مكمل للحتمية الفيزيائية... فالدين يتأسّس على تشبيه للطبيعة، والسحر على مماثلة مع الإنسان، فليس هناك دين دون سحر، كما ليس هناك سحر خالٍ كلياً من أيّ أثر للدين. فلا توجد مقولة ما فوق الطبيعي إلا مع إنسانيةٍ تنسب إلى نفسها مقدرات ما فوق طبيعية، وتمنح، في المقابل، الطبيعة مقدرات إنسانيتها الخارقة» (مسلان: 2009م: 217).



غلاف كتاب
الأنتربولوجيا البنيوية

ما نريد الوصول إليه أنّ شتراوس نظر إلى الأسطورة كنوع من اللغة الراقدة في أعماق الجماعة على شكل بنيةٍ تحرّك الكثير ممّا يرتبط بها، كالدين، أو الفن، أو العادات، أو الطعام، أو الشراب، أو طريقة السلوك، فهي، إذاً، المحرك الداخلي الأكبر، وعلينا كشف آلياتها لكي نكشف ثقافة الجماعة وسلوكها.

يقيم شتراوس تشابهاً بين المكونات اللغوية، ومكوّنات الأسطورة، ويَعدّ أنّ هناك قوانين عمل يعمل بها العقل الأسطوري بالطريقة نفسها التي يعمل بها العقل الوضعي من خلال المنطق.

«لقد بدا لنا منطق الفكر الأسطوري متطلباً، كالمنطق الذي يقوم عليه الفكر الوضعي، وأنه، في الأساس، لا يختلف عنه إلا قليلاً؛ لأنّ الاختلاف يتعلّق بطبيعة الأشياء، التي تتناولها هذه العمليات أكثر مما يتعلق بنوعية العمليات الفكرية. أضف أنّ التكنولوجيين قد لاحظوا ذلك في مجالهم منذ زمن طويل: فالبلطة المصنوعة من الحديد ليست أرقى من البلطة المصنوعة من الحجر؛ لأنّ الأولى (أفضل صنعاً) من الثانية. كلتاهما مصنوعة على نحو جيد، غير أنّ الحديد شيءٌ آخر غير الحجر» (شتراوس ج: 1977م: 272).

بل هو يطمح إلى أن يرى، ذات يوم، أننا سنكتشفُ أنّ الفكر الأسطوري والفكر العلمي يعملان بالمنطق ذاته، وأنّ الإنسان قد أحسن التفكير دائماً.

وهذا يعني أنّ (القداسة)، التي أحيطت بها الأسطورة، تناظر (القانون) العلمي، الذي يحيط بالنظرية العلمية. وسيكون الفضل لشتراوس في أنّه خطا الخطوة الأولى في إثبات (منطقية) الأسطورة، وأنها ليست كلاماً خرافياً، وهو جزء من مشروعه الإنساني الكبير، الذي يساوي فيه بين الإنسان البدائي والإنسان المتحضر من ناحية استعداداته العقلية، وقدرته على التنظيم، والترتيب، والمنطق.

وبذلك، يكون شتراوس قد وجّه ضربةً كبيرةً لمشروع التفوّق الغربي، الذي بدأه علم الأنترُبولوجيا في جعل الإنسان البدائي قبل منطقي، والإنسان الغربي منطقياً.

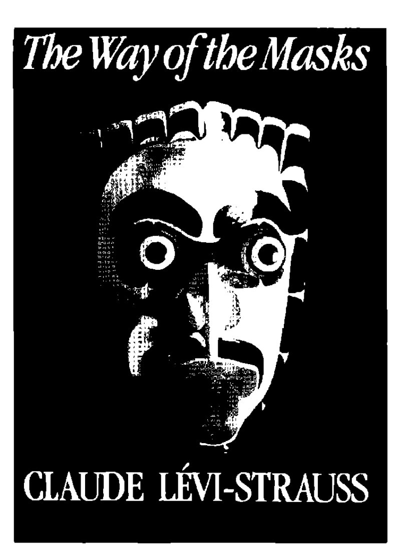
- **الطقس والأسطورة:**

يرى شتراوس أنّ الطقس يختلف عن الأسطورة، ولا يلازمها دائماً، ربما هما يتكاملان في مجالات دينية، ولكنهما متباينان، فقيمة الطقس تتجسد في الأدوات والحركات، فهي قرينة لغة ما، في حين أنّ الأسطورة فاعلية ما وراء لغوية تضع تقابلاتها اللغوية بدرجة أعلى ممّا تفعله اللغة العادية الدنيوية.



غلاف كتاب

الطوطمية



غلاف كتاب

الطريق للأقنعة

والواقع أنّ الأساطير والطقوس يمكن معالجتها على أنّها صيغ من التواصل: الآلهة مع الناس (أساطير)، أو الناس مع الآلهة (طقوس)، مع اختلاف واحد أنّ المتحدثين السماويين ليسوا شركاء كالآخرين في منظومة تواصل واحدة، فالإنسان يتصوّرهم على أنهم صور، أو

إسقاطات (كلية أو جزئية) لهذه المنظومة مما يدخل في النظرية إكراهاً إضافياً، ولكنّه لا يفسد تناسقها، ولا يحرّف مبادئها (شتراوس: 1983م، ج2: 101).

وهكذا، يكشف شتراوس أنساق الأساطير والطقوس وعلاقاتها ببيئتها الثقافية، حتى يصل إلى كشف الأبنية اللاواعية للعقل، والتي يرى أنّها واحدة عند الإنسان البدائي والمتحضر. فهل يريد شتراوس أن يقول: إنّ الدين هو العلم من حيث البنية والهياكل، وكلّ ما في الأمر أنّ المادة داخل هذه البنى مختلفة، فهي الغيب والمقدّس في الدين، وهي الملموس والطبيعة في العلم... ربّما...؟ وهو يساعد في ردم الهوة بين الدين والعلم، شرط إنهاء الدوغما (التّصلّب العقائدي) في كليهما... وهو ما يجعلهما وجهين لعملة واحدة، وينظر كلٌّ منهما في اتجاه آخر غير الاتجاه الذي عند الآخر، وربما كان ذلك مفيداً للإحاطة بالحقيقة المراد فهمها.

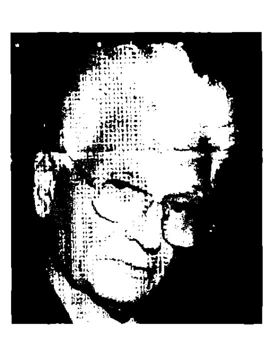
❖ **كتبه:**

- جراكوس بابوف والشيوعية: (1926م).
- الأسرة والمجتمع عند هنود نامبيكاوارا: (1948م).
- البنى الأساسية للقرابة: (1949م).
- أسطوريات: (1964م). أربعة أجزاء هي: النِّيء والمطبوخ، من العسل إلى الرماد، أصل آداب المائدة، الإنسان العاري.
- النِّي والمطبوخ: (1964م).
- عسل الرماد (من العسل إلى الرماد): (1966م).
- أصل آداب المائدة: (1968م).
- الإنسان العاري: (1971م).
- الطوطمية اليوم: (1962م).
- الطريق للأقنعة: (1972م).
- كلمات معطاة: الأنتربولوجيا والأسطورة: (1987م).
- الفخاري الغيور: (1985م).
- الأنتربولوجيا تتعامل مع مشاكل العالم الحديث: (2011م).
- الجانب الآخر من القمر: (2011م).
- العرق والتاريخ: (1952م). ترجمه إلى العربية الدكتور سليم حداد، ونشرته المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (2008م).
- مدارات حزينة: (1973م). ترجمهُ إلى العربية محمد صبح، ونشرته دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الاجتماعية، دمشق، (2003م).

- الأنثروبولوجيا البنيوية: (1958-1973م). ترجمهُ إلى العربية الدكتور مصطفى صالح، ونشرته وزارة الثقافة السورية، دمشق، (1977م)، في جزءين، وترجمه حسن قبيسي بعنوان (الإناسة البنيانية)، ونشره المركز الثقافي العربي، بيروت، (1995م).
- العقل الوحشي (الفكر البريّ): (1962م). ترجمهُ إلى العربية نظير جاهل، ونشرته المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، في ثلاث طبعات آخرها عام (2007م).
- الأسطورة والمعنى: (1978م). ترجمهُ إلى العربية شاكر عبد الحميد، وعزيز حمزة، ونشرته دار الشؤون الثقافية، بغداد، (1986م).
- وجهة نظر من بعيد: (1983م) (الدوائر الباردة). ترجمه مازن م. حمدان، وهو مجموعة حوارات مع إيديه إريبون، بعنوان: من قريب ومن بعيد، وقد نشرته دار كنعان، دمشق، (2000م).

5- المنهج التفكيكي (تفكيكية الأديان):

• جاك دريدا (1930-2004م):


Jacques Derrida

فيلسوف فرنسي، وُلِدَ في الجزائر في حيّ البيار (منزل عطلات)، وهو يهوديّ من أصلٍ سفاردي، ترك الجزائر عام (1949م) لأداء الخدمة العسكرية. أكمل دراسته الجامعية في السوربون، وهارفارد، واشترك في مظاهرات الطلبة، عام (1967م)، ضد حكومة ديغول. كان كتابه المميز الأول هو **(الكتابة والاختلاف)**، الذي صدر في (1967م)، ومعه بدأ منهجه التفكيكي، وقد درّس في معهد الدراسات العليا للعلوم الاجتماعية في باريس، وفي جامعة ييل في الولايات المتحدة.

في عام (1950م)، التحق بدار المعلمين العليا في باريس، قبل أن يصبح مساعداً للتدريس في جامعة هارفارد الأمريكية، ثم في جامعة السوربون في باريس. وفي عام (1983م)، أنشأ دريدا (معهد الفلسفة الدولي)، الذي تولى إدارته حتى عام (1985م). توفي في مستشفى في باريس عن عمر ناهز (74) عاماً، بعد صراع مع سرطان البنكرياس.

❖ فكره:

- المنهج العام للتفكيك:

يرى دريدا أنّ الخطاب الغربي تأسّس على أساس ميتافيزيقي (وهو ما كشفه هايدغر)، ويقصد بالميتافيزيقا، في هذا الخطاب، الفكرة الثابتة الساكنة المقطوعة من أصولها الموضوعية،

وشروطها التاريخية، ويرى أنّ هذه الميتافيزيقا تقوم على ثنائيات (المثال/ الواقع، الذكورة/ الأنوثة، الداخل/ الخارج، الله/ الإنسان... إلخ)، ويدعو إلى تخطي هذه الثنائيات؛ لأنها ليست نقية تماماً، وذلك عن طريق (الاختلاف الذي يسمح بتعدد التفسيرات)، و(نقد المركزية التي صنعها الغرب لنفسه كذباً)، و(نظرية اللعب التي ترى أنّ الكتابة لعبة لامتناهية ولا سبيل إلى وقفها)، و(علم الكتابة الذي يزيح مفاهيم علم اللغة والصوت، ويبتكر مكانها الأثر، وهو ما موجود فعلياً)، و(حضور الدوال وغياب المدلولات الذي يكوّن بدوره ميتافيزيقا الحضور وغياب المعنى، واختلافه، وتعدده). وهكذا ينتقد دريدا العقل الغربي كله، ويدعوه إلى بناء جديد.

- **تفكيك الخطاب الميتافيزيقي للغرب:**

إذا كان هايدغر ملهم دريدا في تفكيك الميتافيزيقا الغربية، فإنّ دريدا ذهب إلى أبعد من ذلك، حين فكك خطاب الكتابة كلّه عند الغرب، ومنها الفلسفة، واللسانيات، والأدب، والتحليل النفسي، وغيرها.

تناول دريدا مزدوجات الميتافيزيقا نقطةَ تفكيك أولى، واستبدل بمزدوج خارج/ داخل الميتافيزيقي (هامش/ مركز)، ورأى أنّ الهامش في الميتافيزيقا يفكّك المركز، ويكشف هشاشته، فالإنسان هو الذي يفكك مفهوم الله في الميتافيزيقا، والواقع هو الذي يفكّك المطلق. ورأى دريدا أنّ في هذه النصوص انكشافاً لحيلها ومواربتها.

ورأى، مثلاً، أنّ في كل نصّ يساريّ هامشاً يمينياً، والعكس صحيح، ولذلك لم يقرّ بصفاء النصوص ونقاوتها، ورأى أنّ المتناقضات فيها هي السبيل إلى تفكيكها. وسمّى ذلك مبدأ الاختلاف (difference)، وهكذا تحوّل (السلب) إلى حركة من داخل النص، وليس من خارجه؛ أي: أنّه كان فيها ينخرها من الداخل، ويعمل على تفكيكها، وهو موجود مهما حاول البعض إخفاءه.

رأى دريدا أنّ الميتافيزيقا الغربية كلامية، وليست كتابية، وهو ما خدم أغراضها في التلقي، والقول، وإعلاء مركزية المتكلم، ودعم هذا الاتجاه في حضور (اللوغوس) في (العهد القديم) دينياً، فالكلمة هي أصل الأشياء، وهو ما يشير إلى التمركز حول الصوت (Phonocentrism)، الذي هو من صفات التمركز حول العقل (Logocentrism)، الذي أشاعته الفلسفة الميتافيزيقية الغربية. وهو ما يجعل دريدا: يقول إن الحضارة الغربية امتداد للحضارتين الإغريقية والمسيحية، وهذا يعني احتشادها بالمتناقضات، وكيف تثور هذه الحضارة ضدّ الكلاسيكية والمسيحية، وهي تتمحور حولهما، أو حول أدواتهما.

ويرى أنّ السبيل إلى التحرر من ذلك هو بالتمركز حول الكتابة (غراماتولوجيا)، وتفكيك العقل الغربي الكلامي، وتعرية أنساقه المضمرة، عن طريق كشف التضاد الجوهري في صميم

نظم هذا العقل، والسبيل إلى ذلك مبدأ الاختلاف، الذي أشرنا إليه، لكي يتمّ تفكيك مظاهر التمركز (الإبستمولوجي، التاريخي، الجنسي، الوجودي).

- عودة الدين بشروط:

يرى دريدا أنّ حاجتنا إلى الدين ضرورية، ولكن طبيعة هذه الحاجة، اليوم، اختلفت عن الماضي، ومن هذا المنطلق يوجّه سلسلة من الاتهامات إلى الدعوات التي تدعو إلى عودة الدين المرتبط بالشر، والموت، والألم، أو بالأصولية التي يراها نوعاً من الشكل السياسي للدين؛ بل إنّه يقف ضدّ عودة الدين من خلال نظرة عصر الأنوار للدين، والحدّة التي تعامل بها مع الدين رافضاً لهيمنته، أو من خلال الموقف النقدي للقرن الثامن عشر والتاسع عشر، أو من خلال النظرة المادية للدين، أو من خلال ميتافيزيقا الفلسفة، أو من خلال العقيدة الكنسية، أو التنظيمات الدينية الإسلامية السياسية (الإسلاموية). كلّ هذه الطرق لعودة الدين مرفوضة عند جاك دريدا، وهو يضع بديلاً آخر لعودة الدين، كما يأتي:

1- عودة الدين من خلال النموذج الديمقراطي لحياة الشعوب، حيث يعود كنشاط روحي من مجمل نشاطات روحية أخرى، ويجب أن نتخلص من النظرة المعادية للدين سلفاً، أو تلك التي ترى فيه وهماً.

2- أن يكون ضامناً للعيش المشترك، والتسامح، وأماكن المقدس، والحرية، ولا يجوز العودة إلى النزعة التدميرية لكل ما هو ديني ودنيوي تحت حجج مختلفة.

3- أن يتحرّر (المقدس) من تبعيته للثيولوجيا (اللاهوت)، والميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة)، اللتين كرستهما العقلية الغربية من خلال نزعة التمركز الصوتي، والتمركز العقلي.

4- أن يتوقف الإيمان الأعمى (الوثوقي)، الذي لا يفرّق بين الإيمان والمعرفة، والذي لا يحثّ على العمل والاجتهاد؛ بل يحث على أداء الفرائض الدينية، ويتحول إلى العبادة، والكسل، ويتنافى مع العمل.

5- تشجيع الإيمان المعرفي (التفكيري)، الذي يفصل بين الإيمان والمعرفة، والذي يؤكد قيمة الإنسان، لكي يكون جديراً بالعون الإلهي، ويجعل الأخلاق، من خلال العقل، أساس الدين، ويحث على العمل والتصرف، كما لو أنّ الله بعيد عنه، وأنّ عليه وحده أن ينجز ما عليه من واجبات تعين أخاه الإنسان، وتوقف الشرّ في هذا العالم.

6- ينظر دريدا إلى الأديان السماوية الثلاثة نظرة متفاوتة، فهو يرى أنّ اليهودية والإسلام تقفان في وجه دين عميق متسامح يقبل بالتعدد، والمسيحية تعمل على ذلك بوضوح، وفيها من المرونة ما يجعلها كذلك.

7- يصل دريدا إلى أنّ استعادة الدين الأصيل، الذي يمكن أن يكون جذراً لكلّ الأديان، تتمّ عن طريق وجوده خارج ثنائيات الخير والشر، والإيمان والكفر، والطبيعة وما وراء الطبيعة، وغيرها من الثنائيات التي تشكّل عائقاً دون حضور طبيعي غير مشدود بثنائيات ملوثة ببعضها، كما كان يفكّر به في مبدأ الاختلاف.

8- الإيمان بمفهوم (الانتظار) منزوعاً من العقيدة، والأسطورة، والطقس، باعتبار أنّ المستقبل لا بد أن يُنتظر كما نحلم به، ولكننا يجب ألا ننسى حصول الكوارث فيه، أو حصول الانعطافات الكبرى نحو السعادة... وهذه قد تأتي بشكل مفاجئ، المهم أن نجعل ثيمة الانتظار أساسية في عودة الدين لحياتنا. وهكذا يكون أصل الدين، بالنسبة إلى دريدا، هو انتظار الفرج.

9- الكورا (Khora)، مصطلحاً، يشير، عند دريدا، «إلى الدلالة على المساحة الفاصلة في الداخل، وللإشارة إلى (صحراء توجد داخل صحراء). إنها عبارة عن مكان يشكل (بؤرة مقاومة) وصدّ أبديين للداخل المهيمن، ضد كلّ محاولةٍ للتكييف التي تقوم بها الذاكرة الجماعية، أو الثقافة السائدة، أو السياسة، أو التاريخ. إنها تعبير عن الآخر الذي لا ملامح له. وبحكم ذلك، لا تستوعبه الذاكرة، ولا الثقافة، إنه (صحراء داخل صحراء)، أو (صحراء في قلب الصحراء)، أو (صحراء الذاكرة). هذا المكان، الذي يفترض دريدا أنه منبع الدين، ولأيّ دين، يتّسم بالتوتر، والتأرجح بين قطبي الوحي والكشف، بين الحدث وافتراضية الحدث، بين نظام موحى به، ونظام ما هو قابل للكشف. ويعدّ دريدا أنّ هذا الطابع التوتري والبيني لهذا المكان هو الذي يؤهله لكي يكون منبعاً وفرصة لانبلاج (إيمان تفكري) آخر، وظهور تسامح جديد»[1].

10- جمع دريدا، في الأساس الذي أقامه للدين، فيما يسميه تجربة الشهادة (أي: الوعد وتصديق الوعد)؛ جمع أساسين أقامهما هايدغر للدين، وهما: تجربة القداسة (الوعد الميتافيزيقي)، وتجربة الاعتقاد (الإيمان والتصديق)، وهكذا، رأى أن تجربة الشهادة هي جمع بين الاثنين، حيث الوعد الميتافيزيقي من قبل المقدس، والذي يجب أن يصدق به من قبل المتدين (الإنسان)، ومن دون هذين لا يتم التدين، فالشهادة هي جمع بين الله والإنسان.

11- يرى دريدا أنّ التجربة الدينية للإنسان، ولاسيما في الغرب، قد وصلت إلى الشعور بـ: (أفول المتعالي)، وهو تعبير ألطف من تعبير نيتشه (موت الله)، فهو يرى أنّ الله قد انسحب

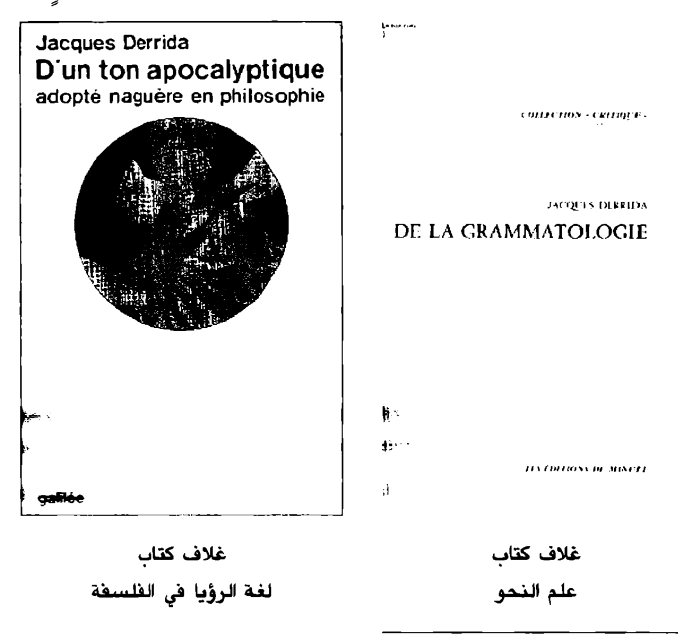
---

(1) أندسي، محمد، تاريخ الفلسفة والدين، جاك دريدا، تاريخ الاقتباس: 1/ 12/ 2014م، موقع سودارس: http://www.sudaress.com

من الدخول في تفاصيل حياة الإنسان، وتركها له، ولذلك يقترح دريدا أنّ (انسحاب الله) ترك فراغاً يجب أن يملأه الإنسان الحديث، وذلك عن طريق تغيير فهمه للدين. ولعلّ أهم ركائز هذا التغيير تتموضع «خارج الطرح الأرثوذكسي التقليدي للدين، وأيضاً، خارج النزعة الإنسانية المنتصرة منذ الأنوار والمضادة للدين؛ لهذا لا يجب قراءة التفكيكية كـ: (هرمينوطيقا لموت الله)؛ بل هي نقد جذري لنتائج النزعة الإنسانية الخاصة بالحداثة الغربية.

إنّ هذا ما يجعل التفكيكية تتموضع خارج الثنائيات الثيولوجية والمتيافيزيقية، كثنائية الإيمان والكفر، وثنائية الديني والدنيوي، والمقدس والمدنس... إلخ. إنها تروم، من خلال عملية التفكيك هذه، خلخلة كلّ إمكانية تسعى إلى استعادة الثيولوجيا في صورتها التقليدية، والإقرار بضياعها غير القابل للاسترجاع، ومن جهة أخرى، التأكيد، عبر عملية الحداد هذه (Le travail du deuil)، على الوعد بثيولوجيا ممكنة»[1].

12- يتضح من كلّ ذلك أنّ دريدا لا يقف ضدّ الدين؛ بل يقف ضدّ طرائقه الثيولوجية، والميثولوجية، والميتافيزيقية، التي كوّنها، ويرى أنّ هناك إمكانية لظهور دين يستبدل بكلّ هذه المنظومات القديمة أخرى جديدة، وهو ما يراه ضرورياً لدين المستقبل، المستقبل الذي لا يهمل، ولا يتضاد مع الدين؛ بل يعيد تجديده لصالح إنسان مبدعٍ متسامح.



غلاف كتاب
علم النحو

غلاف كتاب
لغة الرؤيا في الفلسفة

(1) المرجع نفسه.

❖ **كتبه:**

- أصل هندسة هوسرل: (1962م).
- مشكلة التكوين في الفلسفة: (رسالة دراسات عليا) (1953م).
- هوامش فلسفية: (1972م).
- مواقف: (1972م).
- علم آثار المهمل: (1973م).
- زجاج: (1974م).
- تقصي حقيقة الرسم: (1973م).
- رسالة من سقراط إلى فرويد: (1980م).
- لغة الرؤية في الفلسفة: (1983م).
- تدريس نيتشه والاسم الصحيح للسياسة: (1984م).
- لغو بول سيلان: (1986م).
- غرامافون يولسيس: (1987م).
- اختراعات النفس الأخرى: (1987م).
- مذكرات بو بول دي مات: (1988م).
- (Srgneponge): (1988م).
- العقل: (1990م).
- ذكريات عمياء (صورة الذات وأنقاض أخرى): (1990م).
- إعطاء الوقت 1. مزيفو العقود: (1991م).
- سبب الموت: (1992م).
- القطع (مقابلات): (1992م).
- خورا: (1993م).
- الاسم: (1993م).
- (Pregancos): (1993م).
- قوة الحق: (1994م).
- سياسة الصداقة: (1994م).
- العودة إلى موسكو: (1995م).
- أبوريس: (1996م).
- مقاومات التحليل النفسي: (1996م).

- **الموجات فوق الصوتية: (1996م).**
- وداعاً إيمانويل ليفيناس: (1997م).
- عالمي لجميع البلدان، المزيد من الجهد: (1997م).
- الحق في الفلسفة: (1997م).
- ماركس في اللعب (مع مارك غيوم): (1997م).
- الضيافة (مع آن دوفورمانتيله): (1997م).
- ما زال موريس بلانشو: (1998م).
- الحجاب: (مع هيلين سيكسويه).
- اللمس (جان لوك نانسي): (1998م).
- رماد النار: (1996م).
- **كلمة: (1999م).**
- **مزاجية التحليل النفسي: (2000م).**
- تحويل الكلمات على حافة فلم: (2001م).
- الإيمان والمعرفة: (2001م).
- ماكنة الورق: (2001م).
- جامعة بلا شرط: (2001م).
- القرن والمغفرة: (مقابلة مع ميشيل ويفوركا) (2001م).
- ما وراء المظاهر: (حوارات مع أنطوانيسير) (2002م).
- أرتو موما: (2002م).
- الأوشعة: (2002م).
- الحياة وهذا هو القول: (2002م).
- ماركس وأولاده: (2002م).
- كل مرة واحدة على نهاية العالم: (2003م).
- **ما هو الغد: (مقابلات) (2003م).**
- الغوغاء: (2003م).
- الكباش: (2003م).
- التكوين وعلم الأنساب والأنواع العبقرية: (2003م).
- مفهوم 11 أيلول/ سبتمبر حوارات في نيورك يوغين هابرماس: (2004م).
- تعلّم الحياة في الماضي (مقابلات مع جان نيهيوم) (2005م)، وقد نشر بعد وفاته.

- حيوان إذاً أنا موجود: (2006م).
- الوحش والسلطة (ندوة)، ج1: (2008م).
- ما تزال أثينا: (2009م).
- الوحش والسلطة: (ندوة)، ج2: (2002-2003م).
- الصداقة السياسية: (2001م).
- عيون اللغة (الهاوية والبركان): (2012م).
- تاريخ من الأكاذيب (المقدمات): (2012م).
- المتسامح: (2012م).
- عقوبة الإعدام (ندوة)، ج1: (1999-2000م)، نشر في (2012م).
- حساب التصميم: (2013م).
- هايدغر مسألة الوجود والتاريخ: (2013م).
- هايدغر الآثار الفلسفية والسياسية لأفكاره (مع هانز جورج غادامير): (2014م).
- الدين ومابعد الحداثة: ترجمه إلى الإنجليزية جيوفري بنغنتون، (1991م).
- مواقع (حوارات): ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، (1992م).
- صيدلية أفلاطون: (1972م)، ترجمه كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، (1998م).
- ماذا عن غد: (حوار أليزابيث رودينسكو). ترجمه سلمان حرفوش، دار كنعان، بيروت، (2008م).
- حمى الأرشيف الفرويدي: ترجمة عدنان حسن، دار الحوار، دمشق، (2003م).
- علم النحو: (1967م). ترجمه أنور مغيث ومنى طلبة، تحت عنوان: (في علم الكتابة)، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، (2008م).
- الصوت والظاهرة: (1967م). ترجمه د. فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، بيروت، (2005م).
- الكتابة والاختلاف: (1967م). ترجمه إلى العربية د. كاظم جهاد، وصدر عن دار توبقال، الدار البيضاء، ط2، (2000م).
- المهماز: أساليب نيتشه: (1972م). ترجمه عزيز توما وإبراهيم محمود، دار الحوار، دمشق (2012م).
- في الروح: هايدغر والسؤال: (1990م). ترجمه د. عماد نبيل، دار الفارابي، بيروت، (2013م).

- عن الحق في الفلسفة: (1990م). ترجمه إلى العربية د. عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، (2010م).
- انفعالات: (1993م). ترجمه عزيز توما، دار الحوار، اللاذقية، (2005م).
- أشباح ماركس: (1993م). ترجمه إلى العربية د. منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، د2، حلب، (2006م).
- أركيولوجيا التوهم: (1995م). ترجمه عزيز توما، دار الإنماء الحضاري، (2005م).
- أحادية الآخر اللغوية: (1996م). ترجمه الدكتور عمر مهيبيل، دار الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، بيروت، (2008م).
- ما الذي حدث في 11 أيلول/سبتمبر (حوارات نيويورك مع جيوفانا بورادوري) (2002م)، ترجمة صفاء فتحي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (2003م).
- استراتيجية تفكيك الميتافيزيقا: ترجمه إلى العربية د. عز الدين الخطابي، دار أفريقية الشرق، الدار البيضاء، (2013م).

- **محمد أركون (1928-2010م):**


Mohammed Arkoun

محمد أركون مفكر، وباحث، ومؤرخ أكاديمي جزائري. وُلِدَ في بلدة (تاوريرت ميمون، آت يني) الأمازيغية في الجزائر، وواصل دراسته الثانوية في وهران، ونشأ في قرية اسمها (عين الأربعاء)، التي حفلت بالمستوطنين الفرنسيين، وهناك فتح عينيه على التقاليد الغربية. وفي جامعة الجزائر، درس الأدب العربي، والقانون، والفلسفة، والجغرافيا. أكمل دراسته العليا في السوربون في باريس، وحصل على الدكتوراه في الفلسفة عام (1968م)، عن أطروحته (**محاولة لدراسة الأنسنة في القرن الرابع الهجري**)، التي تحولت إلى كتاب بعنوان: (**نقد العقل الإسلامي**).

وكان قد عمل (1961-1991م) أستاذاً جامعياً في السوربون، وعمل أستاذاً زائراً في جامعات عديدة حول العالم، ثم أصبح، منذ عام (2000م)، مستشاراً علمياً للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونجرس في واشنطن العاصمة، وعضواً في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن منذ (1993م).

سعى إلى تأسيس ما يعرف بـ: (الإسلاميات التطبيقية)، وكان منهجه هو التفكيك، متأثراً بجاك دريدا، وغيره من رواد التفكيكية. واعتمد على الأنتربولوجيا، واللسانيات، وعلم اجتماع

المعرفة، وعلم النفس الاجتماعي، وأركيولوجيا المعرفة، والتفكيكية اللغوية، والسيميائيات، والهرمينوطيقا. ويسمى منهجه، عموماً، المنهج التفكيكي الحفري (الأركيولوجي).

❖ **أهم منطلقاته الفكرية:**

1- يدور مشروع أركون الفكري حول كيفية إدخال، وتطبيع الفكر، والمجتمع العربي والإسلامي، داخل التاريخ الحديث، الذي بدأ في الغرب، منذ القرن الخامس عشر، ومازال إلى يومنا هذا، وهو ما يدعو إلى مراجعة الكثير من أسس هذا الفكر، سواء في تراثه الوسيط أم في نهضته المعاصرة، التي ظهرت مع نهايات القرن التاسع عشر.

2- يدعو إلى سبر أغوار التراث الإسلامي، واستنطاق البنى المضمرة، أو اللامفكر فيها، ويرى آفاق التراث مكوّنة من طبقات أركيولوجية، ولا بد من الوصول إلى الطبقات العميقة (القرون التأسيسية الأولى)، عن طريق اختراق الطبقات السطحية الأولى، والوسطى، ولا بدّ من قراءة تفكيكية للطبقات العميقة المؤسسة.

3- يرى أنّ العقل الإسلامي الكلاسيكي (المؤسس) تفرع إلى عقول إسلامية متنافسة، ثمّ تحول هذا العقل إلى عقل إسلامي مغلق على ذاته نزع صفة العقل، وتشبع بمفاهيم لاهوتية، وتصورات أسطورية ثابتة. ولكي يتفاعل العقل الإسلامي مع العقلانية الحديثة، لا بد من تحطيم البنية العقلية الصلدة المشبعة باللاهوت والأساطير، والتحرر من سلطة النص.

4- لا بد من تحليل النص المقدس (القرآن)، وتطبيق المنهج التفكيكي لقراءته، وتطبيق قراءة تاريخية مقارنة، ونزع القداسة عنه، أثناء التحليل، لكشف معانيه الحقيقية، وجعله مفهوماً بطريقة أفضل، ويرى أركون ضرورة إعادة وضع تاريخ جديد للقرآن، وطريقة جمعه، وتدوينه، وتحليل كلّ الروايات الرسمية وغير الرسمية عن القرآن، ونصوصه، وهو يرى أنّ فكرة الوحي جاءت لتثبيت النص القرآني، وجعله نصاً معيارياً إلهياً مغلقاً أسطورياً لا يجوز فتحه.

5- يرى محمد أركون أنّ الدين ليس في نشأته ونصوصه الأولى؛ بل في تاريخه الممتدّ منذ بدايته إلى حاضرنا الراهن؛ إذ لا بد من كشف التطورات الحاصلة فيه، وأسبابها، ورصد الانقطاعات المعرفية، وأسبابها، وهو يرى أنّ الأديان حركات فكرية شعبية لا بد من رصد بدايتها، وصيرورتها، ومراحلها، وقراءة نصوص تلك المراحل بعلمية لا يعني الحط من شأنها، بل هو يكشف طريقة تفكير من مارسها، ومن بدأ بها.

6- يرى أنّ إبستمية (النظام الفكري) التأسيس الإسلامي، بدأت منذ بداية الدعوة الإسلامية، حتى مجيء الخليفة المتوكل العباسي (611-847م)، وقد استغرقت ما يقرب من القرنين ونصف القرن، وهي التي أسست اللغة الفلسفية، والفقهية، واللاهوتية، والاصطلاحية. أمّا

المرحلة اللاحقة لهذه الفترة، فقد شهدت انغلاق هذه الإبستمية كلياً، وصولاً إلى القرن الرابع عشر الميلادي، ثمّ جاء دور ما يسمّى حرّاس العقيدة من الفقهاء ورجال الدين، الذين حوّلوا الإسلام إلى بنية متحجرة تسحق الإنسان.

7- التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، حيث الظاهرة القرآنية كانت في القرن السابع الميلادي، واستمرت منذ أول آية قرآنية حتى جمع الآيات القرآنية، وتدوينها في المصحف، الذي حصل في عهد الخليفة عثمان بن عفان. أمّا الظاهرة الإسلامية، فقد بدأت مع الظاهرة القرآنية، لكنها ما زالت مستمرة حتى عصرنا الحاضر.

8- يدعو أركون، في المجال الأكاديمي، إلى تخليص الدراسات الإسلامية من التصور الاستشراقي التقليدي (الإسلاميات الكلاسيكية)، وتأسيس ما يسميه (الإسلاميات التطبيقية)، التي تقوم على نقد مراحل العقل الإسلامي، وهذه المراحل هي: (1- مرحلة القرآن 2- المرحلة الكلاسيكية 3- المرحلة السكولائية 4- مرحلة النهضة 5- مرحلة الثورات القومية).

9- الإسلاميات التطبيقية هي مركز مشروع أركون، الذي يتضمن نقداً صريحاً وواضحاً للفكر الإسلامي، الذي يرى أنّه «مازال يشتغل داخل الإطار المعرفي للقرون الوسطى، حيث الخلط بين الأسطوري والتاريخي، والتكريس الدوغمائي للقيم الأخلاقية والدينية، والتأكيد التيولوجي على تفوق المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم، مع تقديس اللغة، والمعنى النصيّ المنقول، والمفسر من طرف الفقهاء، بالإضافة إلى تقديس العقل، واعتباره شيئاً فوق التاريخ» (مستقيم: 2013م: 80- 81).

10- يؤكّد أركون أهمية المنهج الأساس الذي اعتمدته (الإسلاميات الكلاسيكية)، التي أسسها المستشرقون، وهو المنهج الفيلولوجي (فقه اللغة)، لكنه يرى ضرورة تقدم هذا المنهج نحو خطوة أخرى يطبق الباحث، من خلالها، مناهج العلوم الإنسانية، ولاسيما التحليل الأنتربولوجي، فهو يقول: «يمثل النقد التاريخاني، الذي يطبقه عالم الفيلولوجيا المستشرق على هذا الخلق (أي: التراث المخلوق جماعياً) خطوة أولى لابد منها، ولكنّه ليس حاسماً أبداً. فالعالم الفيلولوجي؛ إذ يكتشف النسب الحقيقي للمفاهيم، يشكل بذلك مادة علمية غير موجودة على هذه الهيئة في نفوس المؤمنين (متلقي التراث).

إنّ هؤلاء يتلقون التراث، أو يتصورونه على هيئة كلّ مركب تختلط فيه الحكايات الصحيحة بالحكايات المزورة، والمعطيات التاريخية الوضعية بالتصورات الخيالية، أو المخيالية، والزمكان المادي المحسوس بالزمكان الأسطوري. وعلى هذه الشاكلة، يغذي التراث «الدينامو» المحرك الأخلاقي والروحي، ويغذي، أيضاً، الاندفاعات الإيديولوجية لهذه الذات الجماعية المتمثلة بالأمة الدينية.

وينبغي، إذاً، تكملة النقد الفيلولوجي، أو تعميقه، عن طريق التحليل الأنتربولوجي من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة، ومضامين التراث المعاشة من جهةٍ، وبين الفعالية النفسية والتشكيلية السايكولوجية العميقة للذات الجماعية من جهة أخرى» (أركون: 1987م: 37).

11- المخيال، أو (العامل الرمزي)، الذي يأخذ أهمية خاصة في تحليل الفكر، ولاسيما في المجتمعات القروسطية، فكلمة مخيال غير كلمة خيال، فالمخيال يتشكّل في الذاكرة الجماعية، أو في الذهن (وكلمة مخيال تماثل تعبير دوركايم عن التصورات الجمعية، أو التماثل الجمعي) وهو يضرب بجذوره في أعماق اللاوعي عبر تشكله، خلال مختلف المراحل التاريخية. وهكذا، نتحدث، مثلاً، عن مخيال إسلامي ضد الغرب، أو مخيال غربي ضد الإسلام، فالمخيال، هنا، هو «عبارة عن شبكة من الصور التي تستثار في أية لحظة بشكل لاواعٍ، وكنوع من رد الفعل». فهناك متخيل (مخيال) كاثوليكي ضد البروتستانتي، أو بروتستانتي ضد الكاثوليكي، أو شيعي ضد السني، أو سني ضد الشيعي... إلخ.

12- ولهذا -في نظر أركون- «كلّ تحرير للفكر الإسلامي يبقى مشروعاً صعباً ومستحيلاً، إذا لم يتم فتح إضبارة اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه على مصراعيها، وإعادة قراءة الفكر الإسلامي بناء على نتائج هذا الفتح. وذلك لن يتحقق إلا من خلال العلوم الإنسانية الحديثة، من مثل النقد الاجتماعي، وعلم النفس التاريخي، لا من خلال ما يساعدان فحسب».

ولايكفي ربط المنهج الوصفي بالمنهج البنيوي بصورة نشطة، وإنما إظهار، في إطار آفاق سوسيولوجية وأنتربولوجية، مضامينَ لم تكشف بعد للحقيقة التاريخية... العقل واللاعقل، التخيل والمخيال، الحساسية، الطبيعي وما فوق الطبيعي الدنيوي والمقدس؛ لأن دراسة التراث والتفكير فيه «يعنيان أن نخترق وننتهك (Transgressor) المحرمات والممنوعات السائدة، أمس واليوم، وننتهك الرقابة الاجتماعية التي كل الأسئلة تريد أن تبقى في دائرة المستحيل التفكير فيه (L'impensable)؛ التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام، ثم سكّرت، وأغلق عليها بالرتاج، منذ أن انتصرت الأرثوذكسية الرسمية المستندة على النصوص الكلاسيكية» (كيحل: 2007-2008م: 115).

13- تأكيد العلوم (الإثنوغرافية-الأنتربولوجية)، المهتمة بالذاكرة الجمعية عن طريق التنقيب، والحفر الأنتربولوجي، والتي تهتم بالمخلفات الإنسانية، ومنها: اللغة، واللهجات، ويكشف عن مستويي ذاكرة اللغة، وذاكرة اللهجة، وما تحملانه من رموز، وعلامات، وتصورات، وأفكار أساسية.

14- يرى أركون أنّ الثقافة العلمانية لا تعني الإعراض عن الأديان، أو رفض العقائد الدينية، كما يظن الكثيرون؛ بل إنّ موقفها مبنيّ على احترام جميع الذاكرات الجماعية مع عقائدها الدينية، وينبغي أن نحمي جميع أشكال الذاكرة المتعايشة؛ لأنها تحمل التواشج في الإنتاج، على الرغم من اختلاف توجهاته؛ ولذلك يكون التحليل الأنتربولوجي ضرورياً للتغلّب على سلطة الشعارات الإيديولوجية، التي تغذي المخيالات الاجتماعية المتصارعة، ذلك أنّ المقاربة الأنتربولوجية تمنح مفهوم القيم والعقائد رؤية متسامحة، وقاعدة مشتركة محررة لها.

15- يرى أركون ضرورة تطبيق علم النفس التاريخي، الذي هو فرع من فروع مدرسة التاريخ الحديث، الذي أسسته مدرسة الحوليات الفرنسية في علم التاريخ، فهو يرى أنّه «بعد مرحلة تطبيق المنهجية التاريخية الوضعية، ومسح التراث مسحاً شاملاً، وتحقيقه، والتأكد من تواريخه، ووقائعه، ينبغي أن ننتقل إلى دراسة كلّ ما ليس وقائع مادية محسوسة؛ أي: الخيالات، والأوهام، والأحلام، والطوباويات، التي عمرت رؤوس الناس، أو حركت الجماهير، فهذه أشياء تستحق أن يهتم بها المؤرخ، وليس الماديات فحسب» (مستقيم: 2013م: 117).

16- استعمل أركون المنهج التفكيكي، الذي وضعه دريدا، عن طريق تفكيك المقولات اللاهوتية الإسلامية، التي وضعت على شكل ثنائيات متضادة، مثل: (مؤمن/ كافر، حلال/ حرام، طاهر/ نجس، دار الحرب/ دار السلام، ...إلخ)، ووجد أنّها متضادات نسبية في التاريخ الإسلامي نفسه، فقد لاتتعارض مع بعضها في زمن ما دون آخر، وفي نظام لاهوتي إسلامي دون نظام إسلامي لاهوتي آخر، وهكذا أثبت عدم قدرتها على الصمود دائماً، واعتبارها متضادات نسبية متداعية. وهذا ما يدعونا إلى تجاوزها، وتشكيل رؤية واضحة لحقيقة الفكر الإسلامي الخاضعة للجدل التطوّري بشكل طبيعي.

❖ **كتبه:**

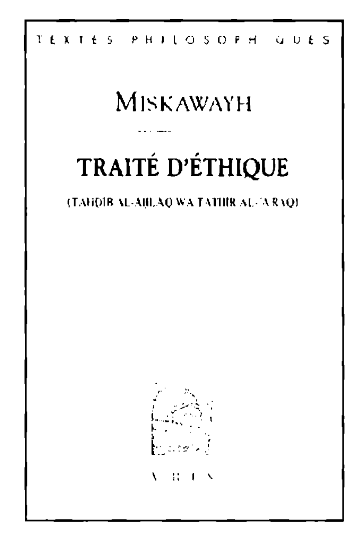
- **كتبه بالفرنسية:**

- رسالتان من رسائل مسكويه، طبعة نقدية: دمشق، (1961م).
- جوانب الفكر الإسلامي الكلاسيكي: معهد البوليتكنيك الوطني، باريس، (1963م).
- تهذيب الأخلاق لمسكويه: (1969م).
- مقالات في الفكر الإسلامي: (1973م).
- الفكر العربي: (1975م).
- الإسلام أمس وغداً: (1982م).



غلاف كتاب

الفكر العربي



غلاف كتاب

تهذيب الأخلاق لمسكويه

- الإسلام الدين والمجتمع: (1982م).
- قراءات في القرآن: (1982م).
- الإسلام مقاربة نقدية: (2002م).
- نقد العقل الإسلامي: (1984م).
- الإسلام الأخلاقي والسياسي: (1986م).
- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية: (2002م).
- ما غاب في الفكر المعاصر الإسلامي: (2002م).
- من مانهاتن إلى بغداد/ ماوراء الخير والشر: (2003م).

- **المترجمة إلى اللغة العربية:**

- الفكر العربي: ترجمة د. عادل العوّا، سلسلة زدني علماً، دار عويدات، بيروت، (1979م).
- الإسلام بين الأمس والغد: ترجمة علي مقلد، بيروت.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، (1986م).
- الفكر الإسلامي: قراءة علمية: ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، (1987م).
- الإسلام، الأخلاق والسياسة: ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بالتعاون مع اليونيسكو، بيروت، (1986م).

- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد: ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، (1995م).
- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟: ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، (1993م).
- الإسلام، أوروبا، الغرب: ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، (1995م).
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، (1999م).
- نزعة الأنْسَنَة في الفكر العربي: ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، (1997م).
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي: ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، (1991م).
- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية: ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، (2001م).
- قضايا في نقد العقل الديني: ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، (1998م).
- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، (2001م).
- الإسلام، أصالة وممارسة: بيروت، (1986م).
- العلمنة والدين: دار الساقي، (1990م).
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: (2001م).
- تاريخ الجماعات السرية.

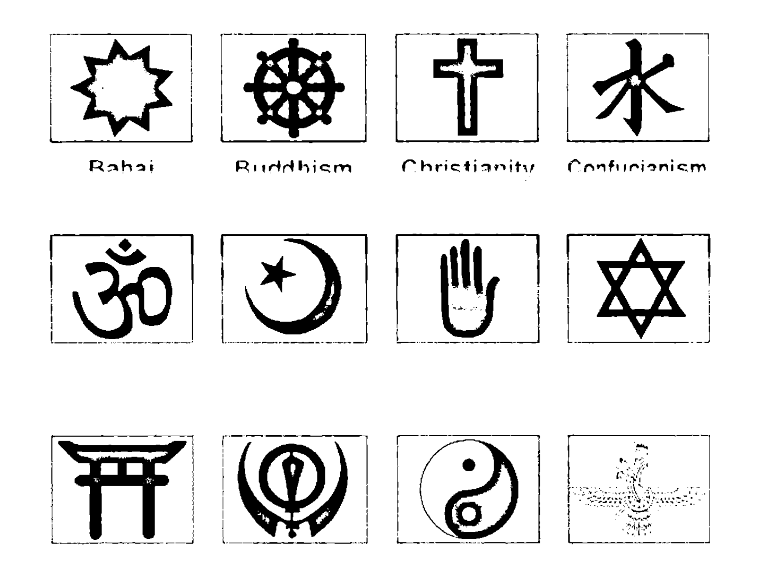


الباب الرابع

علم الأديان الخاص (المتخصص)

الفصل الأول

علم الأديان المتخصص في أنواع الأديان

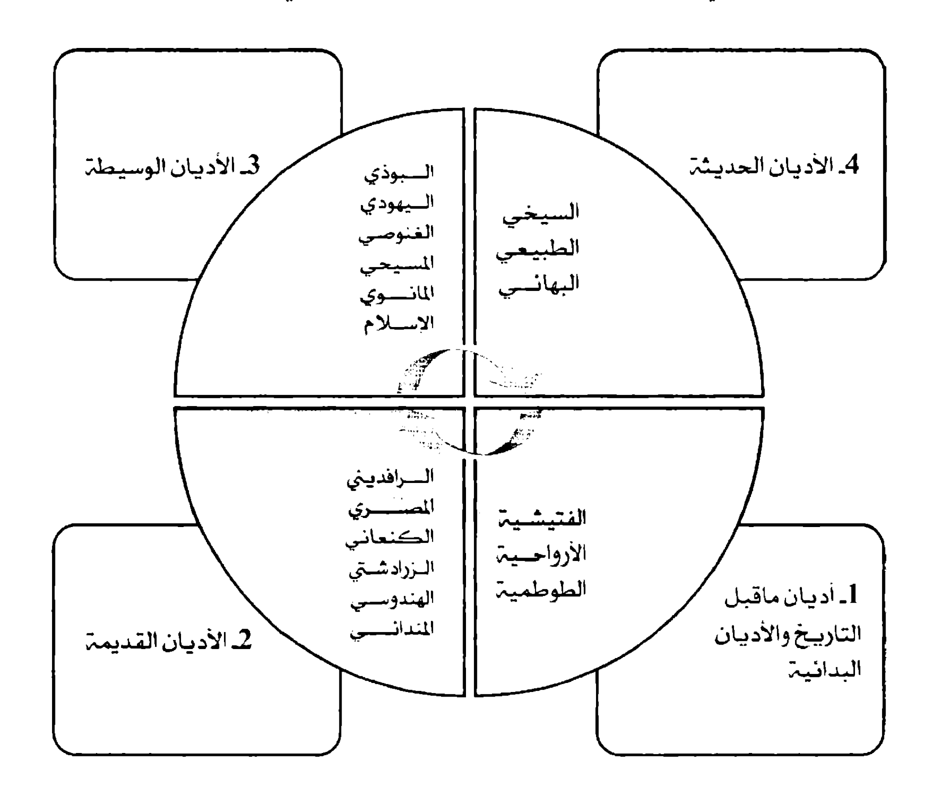


http://www.mylot.com/w/photokeywords/religious+symbols.aspx

تجمّعت الأمشاج، التي كونتها العلوم الإنسانية، حيث نشأت في القرن التاسع عشر، وكوّنت جنين علم الأديان في النصف الأول من القرن العشرين (1900-1945م)؛ ليولد هذا العلم، بعد هذا التاريخ، في صورته الأولية، ولينمو، ويتعزز بعد ذلك التاريخ، حتى يومنا هذا.

في هذا المبحث سنتناوله، بالاتصال مع ما حصل في القرن التاسع عشر، لكنّ الميزة الأساسية لهذه المرحلة، التي تمتدّ قرابة نصف قرن، هو أنّها أنشأت وعزّزت فروعاً خاصة بالأديان في متون العلوم الإنسانية. فسنشهد ظهور علم الاجتماع الديني، وعلم الأنترُبولوجيا الديني (الأنترُبولوجيا الدينية)، وعلم النفس الديني، وغيرها، وستتطوّر المناهج الخاصة بهذه العلوم؛ لتصبح قادرة على تناول موضوع مركّب مثل الأديان.

وسنختار، في عرضنا هنا، مجموعة من الأديان والعلماء، الذين اختصّوا بها كنماذج للمراحل التاريخية، التي تنوّعت فيها الأديان، واختلفت طبيعتها في كلّ مرحلة تاريخية:



الأنواع التاريخية للأديان وأمثلة مختارة منها في كلّ مرحلة تاريخية

1- أديان ما قبل التاريخ والأديان البدائية:

منذ استقام علم الآثار علماً يتمتّع بشروطٍ صارمة، ومنظومةً كاملة من العلوم المساعدة، لجعله علماً يقف بين العلوم الإنسانية من جهة، والعلوم الطبيعية من جهة أخرى، ظهر الاهتمام بعصور ما قبل التاريخ واضحاً، وظهر، فيما بعد، علم ما قبل التاريخ علماً خاصاً يختلف عن علم التاريخ؛ لكونه يعتمد على الآثار الصامتة لمرحلة طويلة جداً في حياة البشرية تكاد تشكّل (98%) من حياة الإنسان على الأرض، وتلك هي عصور ما قبل التاريخ، التي تمتدّ من ظهور الإنسان على وجه الأرض قبل مليونين ونصف المليون من السنين حتى (3200 ق.م)، حيث اخترعت الكتابة في سومر من قبل السومريين جنوب العراق.

وكان من أهمّ حقول علم ما قبل التاريخ (أديان ما قبل التاريخ)، التي يبدو البحث فيها مغامرة بغياب الوثائق المدوّنة وبزمنٍ قصيٍّ كهذا. ولعلّ أفضل تصنيف يمكن أن نقوم به لأديان ما قبل التاريخ التصنيف الكرونولوجي، الذي يقسّم عصور ما قبل التاريخ إلى مراحلها المعروفة، ولذلك تنقسم هذه الأديان، أو الممارسات الدينية، إلى ما يأتي:

1- الدين الباليوليثي (دين العصر الحجري القديم).

2- الدين الميزوليثي (دين العصر الحجري الوسيط).

3- الدين النيوليثي (دين العصر الحجري الحديث).

4- الدين الكالكوليثي (دين العصر الحجري النحاسي).

ولكلّ دين من هذه الأديان أنساقه الخاصة، وميزاته المتفردة، وتوجهاته النوعية، ويرصد الباحث كلّ هذه من خلال الآثار واللقى الخاصة بكلّ عصر. وبسبب غياب الكتابة، يلجأ الباحث إلى التأويل، وجمع الحقائق، وتنسيقها بطريقته الخاصة، على الرغم من وجود اتفاق عام على موجهات كلّ عصر.

- **أندريه لوروا غوران (1911-1986م):**


Andre Leroi-Gourhan

عالم متخصّص في الآثار في شمال الباسفيك. أنهى دراسة الدكتوراه بإشراف مارسيل موس، بين عامي (1940-1944م). عمل في متحف جويميت، ثمّ انخرط في المقاومة الفرنسية ضدّ النازية، وأصبح في الأعوام (1969-1982م) أستاذاً في الكوليج دي فرانس، وفي عام (1973م) تسلّم الميدالية الذهبية للمركز الوطني للأبحاث العلمية في فرنسا.

اهتمّ غوران بأديان ما قبل التاريخ، ونشر كتاباً بهذا العنوان كشف فيه عن أنّ رسومات الكهوف الكانتربرية تمنحنا فكرة دينية أساسية، وهي أنّ المناطق المركزية من الرسومات تشغلها ثلاثة أنواع من الحيوانات هي: (الثور، البيسون، الحصان). أما الحيوانات الأخرى، فتشغل الأطراف، والمناطق الثانوية، وأنّ الثور يأخذ، دائماً، رمزية أنثوية، وكذلك البيسون (الثور الوحشي)، بينما يتّخذ الحصان رمزية ذكورية، ووجد أنّ عدد الصور الرمزية الأنثوية تعادل عدد صور الرمزية الذكرية. واستنتج أنّ الجروح المركزية تتّخذ صفة العضو الإنثوي، بينما يُحاط دائماً بالرمز الذكري للعضو.

وهكذا، استنتج غوران أنّ إنسان الباليوليت الأعلى أقام دينه على أساس التعارض والمقابلة بين المبدأين الذكري والأنثوي، وهو ما سيظهر لاحقاً في شكل صراع شمسي/ قمري.

مثل هذه الأفكار، وغيرها، اجتهد غوران في وضعها، وترتيبها، وتأويلها، وأسهم بها في ترميم الصورة المحطمة لأديان عصور ما قبل التاريخ.

❖ **كتبه:**

- الإنسان والمادة: (1943م).
- البيئة والتقنيات: (1945م).
- لفتةٌ وخطاب: (مجلدان) (1964-1965م).
- فنون ما قبل التاريخ في الغرب: (1965م).
- أديان ما قبل التاريخ: (1964م). ترجمه إلى العربية سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، (1997م).



غلاف كتاب
فنون ماقبل التاريخ في الغرب

- الأديان البدائية

لا نحبّذ إطلاق تسمية الأديان البدائية على (أديان ما قبل التاريخ)، على الرغم من أنها كذلك، والاستعمال الدقيق لهذا المصطلح (Primitive Religion) يعني (الأديان البدائية)، التي ما زالت تعيش في عصرنا الحديث، مثل الأديان الأفريقية الحالية في بعض أصقاع أفريقية، أو في آسيا، أو في جزر المحيطات، أو تلك التي عرفها العلماء في أستراليا، وغيرها.

الأديان البدائية هي أديان ما قبل التاريخ، التي انحدرت عبر الزمن إلى التاريخ الحديث والمعاصر، وما زالت شعوب تعيش فيها ميزتها عدم معرفتها الكتابة بالدرجة الأساس، ولم تطوّر حياتها التقنية كما يجب.

وعلى الرغم من خصوصية كلّ شعب من الشعوب البدائية في دينها، وكيفية فهمها للحياة الروحية، لكننا يمكننا، بالإجمال، تصنيف الأديان البدائية إلى مجموعة من الأديان، التي لها صفات خاصة بها، وهي:

1- الأديان الفتيشية.
2- الأديان الإحيائية.
3- الأديان الطوطمية.
4- الأديان الشامانية.

يمكننا أن نطلق تسمية (الأديان السحرية) على هذه الأديان؛ لأنّها تعتمد جوهرياً على السحر، لكنّها تشكّل فضاءً دينياً مميزاً، تغيب فيها عقائد العالم الآخر، وتحضر الطقوس بقوّة أكبر.

«البدائي هو الإنسان، الذي عاش في بداية عملية النشوء والارتقاء، ومثله إنسان القبائل البدائية، الذي يعدّه التطوريّون أقرب إلى الإنسان الأوّل في عصوره الحجرية، واعتبرت ثقافته بمثابة بقايا متحجّرة من الثقافات الابتدائية الأصلية. وقد تمّ النظر إلى كلّ ما يمتّ إلى هذه الجماعات بصلة، باعتباره (بدائياً)، ووفق الحكم القيمي التطوّري، وصار الحديث عن (دين بدائي)، و(أخلاق بدائية)، و(مؤسسات اجتماعية بدائية)، وما إلى ذلك، أمراً شائعاً» (السواح: 2007م: 10).

- **هوبير ديشامبس (1900-1979م):**


Hubert Deschamps

التحق هوبير ديشامبس بالقوات البحرية الفرنسية، وخدم في البحر الأسود، ثمّ عُيِّنَ في وزارة الدفاع، ثمّ دخل جامعة السوربون، وحصل على شهادة جامعية في التاريخ، عام (1921م)، وشهادة في القانون عام (1923م)، وتخرّج في كلية اللغات الشرقية، ثم أصبح مديراً في مدغشقر، وأصبح وزير المستعمرات، ثمّ أصبح حاكم ساحل العاج، وأسس مركز دراسات السكان الأصليين، ومتحف الفنّ الأفريقي. وفي عام (1948م)، أسس شعبة العلوم الإنسانية، ومجلس الدراسات السوسيولوجية. أصبح أستاذاً في جامعة السوربون عام (1962م)، وأحيل إلى التقاعد عام (1970م). وتقلّد، في حياته، مناصب إدارية، وعلمية رفيعة، منها أستاذ في معهد الأجناس البشرية، وفي معهد الدراسات السياسية في جامعة باريس، وشغل منصب حاكم المستعمرات الفرنسية في أفريقية.

- **الديانات البدائية الأفريقية:**

يرى ديشامبس أنّ الإحيائية (أنيمزم) هي الديانة الأوفر حضوراً في الديانات البدائية الأفريقية، حيث يؤمن البدائي بوجود قوى حيوية تسري في الطبيعة، وتدخل في كلّ شيء من الإنسان، إلى الحيوانات، والنباتات، والأشياء الجامدة؛ بل حتى الأموات.

«الدم، عندهم، هو حامل الخصائص الروحية، وناقلها، فالتضحية بالقربان تخلص منه هذه الأسرار، وتغذّي بها المعابد والمحاريب. وللبصاق، أيضاً، عندهم قوّة روحية، والأذن عضو مزدوج الجنس يجمع بين الذكر والأنثى. والمفاصل هي مركز النطفة الحيّة، والأقدام عرضة للتدنس بنجاسة الأرض، فيجب تطهيرها في أوقات متقاربة، وكلّ إنسانٍ، في أصل تكوينه، يجمع بين صفتي الذكر والأنثى، فالرجل فيه من خلقة الأنثى، ما دام بغير ختان، والأنثى فيها

من خلقة الذكر، ما دامت بغير خفاض، ومن هنا نشأت عادة الختان في الجنسين، فالختان هو الذي يميز كلّ جنس عن الآخر، ويحدد طبيعته نهائياً» (ديشامبس: 2011م: 15)

كان السحر أحد أسس الأديان البدائية، وكان الكاهن البدائي ساحراً، وطبيباً، وصانعاً للتعاويذ، والتمائم، والرقى، وقادراً على استنزال المطر، وصناعة الحب والكره، وضخّ القوة، وحجبها، وهناك سحر نافع هو السحر الأبيض، الذي يقوم به كهنة أخيار، كما أنّ هناك سحراً ضاراً هو السحر الأسود، الذي يقوم به رجال أشرار.

«الاعتقاد بقدرة السَّحَرة على إيصال الأذى شائع في كثير من البلاد، ويعتقد الناس أنهم السبب الرئيس في انتشار المرض والموت، وأنهم أعداء الشعب، الذين يجب الكشف عنهم لإنزال العقاب بهم، إذا ثبت عليهم الاشتغال بهذا النوع من السحر الخبيث. ولا يثبت ذلك إلّا بامتحانهم بألوان من التعذيب، كما كان يفعل بهم في القرون الوسطى في أوربة، وليس من الضروري أن يعرّف الساحر عن نفسه أنّه ساحر، فقد يجوز أنّ طفلاً دميم الخلقة، أو مريضاً، أو توءمين، يرى فيهم الناس روحاً خبيثة يحلّ بسببها ذبحهم. ومن الغريب أنّ الأشخاص، الذين يبين هذا الاختبار المزعوم أنهم سحرة، يرضون بهذه الوصمة. بقوة السحر المؤذي قد تكون قوة لا شعورية، تحلّ في الشخص دون أن يكون له إرادة في ذلك» (ديشامبس: 2011م: 96).

يرى ديشامبس أنّ الديانة الحيوية (الإحيائية) تمتلك صفة في غاية الأهمية، وهي أنّها ترى الصلة في كلّ الموجودات، ولا تصنف هذه الموجودات إلى حيّة وميتة، ولذلك يسبغُ البدائي الحياة على كلّ شيء، وينفي المتضادات، والمترادفات، ويجمعها في إطار واحد، وهو ما يمنحها من خياله الروح، والخيال، والشاعرية، فهو لا يميّز بين الإنسان، والحيوان، والنبات، والجماد، فكلها تسري فيها روح واحدة، ولا يميز بين الطبيعة وما بعدها، أو بين الحياة والموت، أو بين المادة والروح. وهذا ما يجعل الكون واحداً في نظره.

❖ **كتبه:**

- لهجة أنتيساكا في مدغشقر: (1936م).
- القراصنة في مدغشقر في القرنين السابع عشر والثامن عشر: (1944-1949م).
- القراصنة: (1952م).
- شعوب جنوب شرق مدغشقر وشعوب مارافانغا: (مع سوزان فيان) (1959م).
- الهجرة الماضية والداخلية في مدغشقر: (1959م).
- أفريقيا السوداء ما قبل الاستعمار: (1962م).
- المؤسسات السياسية في أفريقيا السوداء: (1962م).

- التقاليد والمحفوظات في غابون: (1962م).
- نهاية الإمبراطوريات الاستعمارية: (1963م).
- السنغال وغامبيا: (1964م).
- تاريخ مدغشقر: (1960م).
- خمسة عشر عاماً في الغابون - بدايات المؤسسة الفرنسية: (1965م).
- التاريخ العام لأفريقيا السوداء ومدغشقر والجزر: (1970م).
- تاريخ تجارة الرقيق من العصور القديمة حتى الوقت الحاضر: (1972م).
- الديانات في أفريقيا السوداء: (1954م). ترجمة أحمد صادق حمدي، المركز القومي للترجمة، مصر، (1952م).

2- الأديان القديمة:

الأديان القديمة هي الأديان التي ظهرت في التاريخ القديم (3200ق.م-476م)، وهو التاريخ المحدّد بين اختراع الكتابة في سومر حتى سقوط آخر حضارة قديمة، وهي الحضارة الرومانية. وهناك ما يقرب من عشرين حضارة مميزة، في هذه الفترة، تحمل ما يقرب من عشرين ديناً، كانت المحرك الأساس لظهورها، وكانت بمثابة الأديان القومية القديمة لتلك الحضارات، التي امتازت بالتسامح بينها وقبولها لبعضها الآخر، وكان الصراع الديني فيها نادراً، لكنّ الأديان القومية أدّت دوراً أساسياً في ظهور تلك الحضارات القومية القديمة، التي اندثر أغلبها اليوم.

كانت تلك الأديان ذات طابع عمليّ، ولم تحجب الحياة اليومية الدنيوية بسبب ممارساتها الدينية؛ بل كانت عوناً عليها، لكنّها ظلت تسمُ هذه الحياة الدنيوية بلونها.

ولا شك في أنّ جذور الأديان القديمة تكمن في أديان وطقوس ما قبل التاريخ، التي كانت أديان خصب بالدرجة الأولى، ثمّ دخلت المعتقدات الشمسية، وعقائد آلهة الهواء والنار، وهكذا نشأ الصراع الشمسي القمري بين مجموعتين من الأديان، كان الناس يلجؤون دائماً إلى عقائد الخصب والقمر. أما السلطة والحكام، فكانوا يلجؤون إلى العقائد الشمسية.

الأديان القديمة كانت جوهر الحضارات القديمة، ولم تكن أدياناً متنافسة بالمعنى الحاد، الذي عُرف لاحقاً. فقد كانت متفاهمة إلى حدّ كبير، وكان هناك احترامٌ مقبولٌ بينها، ولم تكن هناك احتكاكات سلبية واسعة، على الرغم من أن ذلك كان يتمّ، أحياناً، بدافع قوميّ لا ديني؛ لأن الدين والإله القومي لذلك الدين كانا يمثلان هوية الشعب الذي ينضوي تحتهما.

استمرت الأديان القديمة مهيمنة على الحياة الروحية للشعوب لزمن يقرب من ثلاثة آلاف سنة، وكانت متعددة الآلهة في الغالب، على الرغم ممّا يشوبها، أحياناً، من نزعات تفريد، أو

توحيد، وجاءت بعدها الأديان الباطنية (المسارية، الغنوصية، الهرمسية)، التي ابتكرت التوحيد الباطني، الذي كان وسيلة لظهور التوحيد الظاهري لما عرف، فيما بعد، بالأديان الشمولية (السماوية).

• صموئيل نوح كريمر (1897-1990م):



Samuel Noah Kramer

عالم السومريات الأشهر المتخصص في التراث السومري، واللغة السومرية، والذي كتب عن الدين السومري أهمّ الكتب. وُلِدَ في مدينة كييف. هاجر بسبب العنصرية الدينية ضدّ اليهود إلى فيلادلفيا في أمريكا، حيث أنشأ والده المدرسة العبرية. أكمل دراسته في جامعة بنسلفانيا في قسم الدراسات الشرقية، وعمل مع أفرايم أفيغدور اللامع في مجال دراسات الشرق الأدنى. طوّر فك رموز اللغة السومرية، وترجم الأدب السومري، وكان، بحقّ، رائد علم السومريات في القرن العشرين. ولعلّ من ألمع طلّابه من العراقيين: العلّامة طه باقر، والعلّامة فؤاد سفر، اللذين درسا على يديه علم الآشوريات، ولاسيما اللغة السومرية أواسط ثلاثينيات القرن العشرين في جامعة شيكاغو.

ينحدر كريمر من أسرة يهودية روسية أوكرانية. كان والده بنيامين وأمه يطا قد أطلقا عليه اسم سمجة كريمر (simcha Kramer)، ولكن كريمر، حين كان في الجامعة، كان الطلاب ينادونه باسم صموئيل، الذي لازمه طوال حياته.

لم يجد عملاً في بداية حياته العملية، فعمل في تدريس اللغة العبرية في مدرسة والده، وفي بعض الأعمال التجارية، وحين دخل إلى كلية روديس في فيلادلفيا، أراد دراسة علم المصريات؛ لكنّ مشاجرة مع أستاذه منعته من ذلك، فتوجّه نحو قسم الدراسات الشرقية، وتخصّص في لغات بلاد الرافدين (ميزوبوتاميا) القديمة، تحت إشراف الدكتور إفرام أفيغدور سبايزر عالم المسماريات المعروف، الذي عمل ضمن البعثات الآثارية الأمريكية في العراق، منذ أواسط العشرينيات من القرن العشرين، وحصل كريمر على شهادة الدكتوراه عام (1929م) وكان موضوع أطروحته (**الفعل في ألواح كركوك**)، وهي أطروحة في اللغات السامية، وقد نشرت في المجلة السنوية للمدارس الأمريكية للأبحاث الشرقية. ثمّ اصطحبه سبايزر في البعثة الآثارية إلى العراق عامي (1930- 1931م)، فكان مسؤولاً عن قراءة النصوص المسمارية في موقعي تل بيلا (شيباينبا القديمة)، وتل فارة (شروباك القديمة)، ومن هنا، بدأ انصرافه الكليّ نحو علم السومريات، الذي سيطر على بقية حياته كلها، وأصبح أهم علماء هذا العلم.

أمضى زمناً طويلاً في العراق، ثم عاد إلى المعاهد والجامعات الأمريكية أستاذاً، ومحاضراً، وباحثاً. وفي بداية الخمسينيات حصل على زمالةٍ دراسية من مؤسسة جوجنهايم، وسافر إلى تركيا لدراسة الألواح المسمارية الموجودة في إستنبول، حيث عثر على أهمّ النصوص السومرية، وترجمها، ومنها شريعة أورنمّو، ومجموعة من الملاحم والأساطير السومرية. وفي عام (1942م)، عاد إلى جامعة بنسلفانيا ليدّرس فيها، ثم في مؤسسة كلارك لعلم الآشوريات عام (1948م).

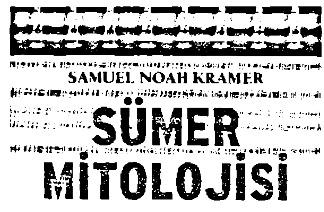
دُعِيَ إلى العراق عام (1945م)، وألقى محاضرة عن سومر، وملاحمها، وأساطيرها، ثم عاد إلى العراق، عام (1947م)، لقراءة نصوص الألواح المكتشفة في موقعي عقرقوف (دور كوريكالزو القديمة)، وتل حرمل (شادبو القديمة). وفي عام (1956م)، طلب من تلميذه طه باقر أن يترجم كتاب (من ألواح سومر) إلى العربية لينشر في مؤسسة فرانكلين الأمريكية للنشر.

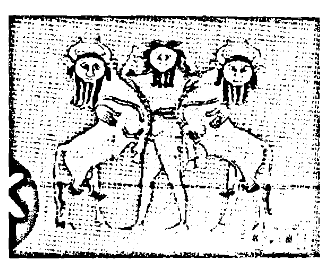
وفي عام (1968م)، أسهم في إعداد المعجم الآشوري، الذي أصدرته جامعة شيكاغو، بالتعاون مع كيلب وياكوبس. وفي أواخر أيامه، دوّن مذكراته الشخصية، التي صدرت عام (1986م)، بعنوان **(في عالم سومر)** وضّح فيه أنه قرأ، ودرس، وترجم ما يقرب من (7000) رقيم وكسرة سومرية. وله الفضل الأكبر في إظهار سومر إلى الوجود؛ بل في الدفاع عن كون الحضارة السومرية أوّل حضارة بشرية في التاريخ، وقد نجح في ذلك أيّما نجاح.

- جهود كريمر في حقل الدين السومري:

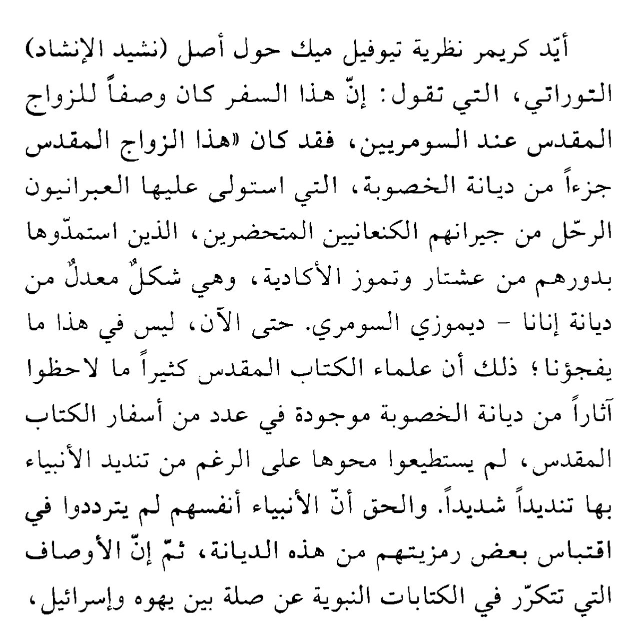
يُعَدُّ كريمر الرائد الأول في دراسة الدين السومري، الذي ينظر إليه كأوّل دين تاريخي يأتي بعد عصور ما قبل التاريخ، ويؤسس لمفهوم (الدين) بالمعنى العميق للكلمة. وفضلاً عن بحوثه الرصينة في هذا المجال، هناك أكثر من سبعة كتب مهمة في هذا المجال من بين كتبه.

كان كتابه الأول في الدين السومري هو **(الأساطير السومرية)**، الذي كان دراسة في الأساطير السومرية، وتأسيساً للميثولوجيا السومرية، التي أصبحت، اليوم، حقلاً واسعاً بفضل جهوده الأولى المبكرة، ثمّ تناول في كتابه **(إنانا ملكة السماء والأرض)**، مجموعة من الأساطير الخاصة بالإلهة إنانا، إلهة الحب والجمال والخصوبة عند السومريين، وحلّل بعضاً منها. وكذلك في كتابه المشترك **(أساطير العالم القديم)**، ناقش باستفاضة هذه الأساطير، وكشف عن جذرها الذي يشكّل جذر أساطير العالم القديم بأكمله، وكانت هذه الجهود مقدّمة لكتابه النوعي في هذا المجال، وهو: **(طقوس الجنس المقدس عند السومريين)**، الذي تناول فيه الزواج المقدّس بين الآلهة، وأثره في الأديان القديمة، وجوانبه المتعددة، وأصله، وتطوره، ومقارنته بنشيد الإنشاد لسليمان، والموت، والانبعاث.





غلاف كتاب
الأساطير السومرية



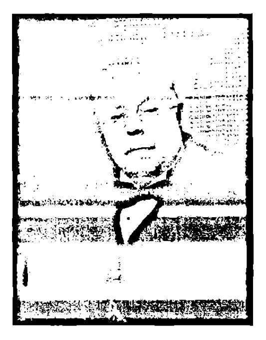
أيّد كريمر نظرية تيوفيل ميك حول أصل (نشيد الإنشاد) التوراتي، التي تقول: إنّ هذا السفر كان وصفاً للزواج المقدس عند السومريين، فقد كان «هذا الزواج المقدس جزءاً من ديانة الخصوبة، التي استولى عليها العبرانيون الرحّل من جيرانهم الكنعانيين المتحضرين، الذين استمدّوها بدورهم من عشتار وتموز الأكادية، وهي شكلٌ معدلٌ من ديانة إنانا - ديموزي السومري. حتى الآن، ليس في هذا ما يفجؤنا؛ ذلك أن علماء الكتاب المقدس كثيراً ما لاحظوا آثاراً من ديانة الخصوبة موجودة في عدد من أسفار الكتاب المقدس، لم يستطيعوا محوها على الرغم من تنديد الأنبياء بها تنديداً شديداً. والحق أنّ الأنبياء أنفسهم لم يترددوا في اقتباس بعض رمزيتهم من هذه الديانة، ثمّ إنّ الأوصاف التي تتكرّر في الكتابات النبوية عن صلة بين يهوه وإسرائيل، بما هما زوجٌ وزوجة، تدل على وجود زواج مقدس بين يهوه والإلهة عشتارت، النظيرة الكنعانية لـ (عشتار- إنانا) المعروفة فيما بين النهرين» (كريمر: 1987م: 132)

❖ **كتبه:**

- في عالم سومر (مذكرات شخصية): (1986م).
- الأسطورة والطقس في سومر القديمة: (1969م).
- الثقافة السومرية والمجتمع (الوثائق المسمارية وأهميتها الثقافية): (1975م).
- مهد الحضارة: (1967م).
- من الشعر السومري (الخلق، التمجيد، العبادة): (1979م).
- عندما كانت الآلهة... عندما صنعت الإنسان: (1989م).
- إنانا ملكة السماء والأرض: (قصص.. تراتيل من سومر): (1983م). بالاشتراك مع دايان ولكشتاين، ترجمة شاكر الحاج مخلف، خطوات للنشر والتوزيع، دمشق، (2007م).
- السومريون (التاريخ، الثقافة، الخصائص العامة): (1971م). ترجمة :الدكتور فيصل الوائلي، دار غريب للطباعة في القاهرة، الكويت، (1973م).
- التاريخ يبدأ من سومر: (1956م). ترجمة ناجية المراني، سلسلة الموسوعة الصغيرة، بغداد، (1980م).
- الأساطير السومرية: (1944م). ترجمة يوسف داود عبد القادر، جمعية المترجمين العراقيين، بغداد، (1971م).

- أساطير العالم القديم: (1960م). ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، (1972م).
- من ألواح سومر: (1956م). ترجمة طه باقر، منشورات فرانكلين، القاهرة، (1956م).
- إينانا وديموزي: طقوس الجنس المقدس عند السومريين: ترجمة نهاد خياطة، دار مختارات، (1987م).

• **والاس بدج (1857-1934م):**


E. A. Wallis Budge

هو عالم المصريات الشهير، المستشرق والعالم اللغوي، الذي عمل في المتحف البريطاني. وُلِدَ في بودمين، كورنوال من والدته النادلة في فندق بودمين (ماري آن بدج)، ولم يعرف شيئاً عن والده. اهتم، منذ طفولته، باللغات، ودخل المدرسة، وغادرها، ليعمل موظفاً في شركة للقرطاسية والكتب، ودرس العبرية والسريانية بمساعدة مدرس متطوّع اسمه تشارلز سيفر. وفي عام (1872م)، تعلم اللغة الآشورية القديمة، وبدأ يرتاد المتحف البريطاني، وتعرّف فيه إلى عالم المصريات صموئيل بيرش، وجورج سمث، ثمّ تمكّن من السفر إلى الشرق الأوسط برفقة أوستن هنري لايارد إلى نينوى.

تفرّغ بدج، بين عامي (1869-1878م)، لدراسة اللغة الآشورية، وكان يقضي وقته يدرس في كاتدرائية القديس بول، وتمكن، من خلال ذلك، من الوصول بنجاح إلى الدراسة في جامعة كامبردج بين عامي (1878-1883م). درس فيها أكاديمياً اللغات السامية (العبرية، السريانية، الأثيوبية، العربية)، وأكمل دراسته للآشورية بطريقة مستقلة، وتوطدت علاقته مع عالِم اللغات السامية وليام رايت.

بعد تخرّجه عُيِّنَ في المتحف البريطاني عام (1883م)، في قسم الآثار المصرية والآشورية، وتعلّم اللغة المصرية القديمة على يد صموئيل بيرش، حتى وفاة الآخر عام (1885م). واستمر بدج في تعلم المصرية القديمة، واستمر عمله في المتحف البريطاني في جمع وتصنيف أكبر عدد ممكن من الآثار، والألواح، والبرديات المصرية والعراقية، بعلاقات خاصة مع تجار الآثار، وبترصين عمليات التنقيب في مصر والعراق.

انصرف بدج إلى التأليف، ولاسيما في مجال المصريات، وكان له ولع خاص بالدين المصري، وآلهته، وكتبه، ورموزه، وعدّ الدين المصري مشتقاً من أديان مماثلة له بين شمال وشرق ووسط أفريقية، وهو عكس ما ذهب إليه فلندرز بيتري من أن حضارة مصر لها جذور

قوقازية كانت قد اجتاحت مصر أواخر عصور ما قبل التاريخ، وبرز عمله الكبير في ترجمة (كتاب الموتى) المصري القديم، وأصبح علامة فارقة في الأوساط العلمية والثقافية.

تقلد بدج، عام (1920م)، وسام الشرف لإسهاماته المتميزة في علم المصريات، وفي المتحف البريطاني، ونشر سيرته (بالنيل ودجلة)، ثمّ تقاعد عام (1920م)، وعاش بعدها عشر سنوات، ثمّ توفي.

الدين المصري كما يراه بدج:

1- يرى بدج أنّ الدين المصري يضمّ عقائد وتياراتٍ كثيرة متعارضة في داخله، ومن المستحيل التوفيق بينها، ولذلك فهو يرى أنّ أهم ما يجب عمله لدراستها هو «تحليل مكوّناتها الأولية، ثمّ إعادة تصنيفها، وتبويبها، وتنظيمها، وإرجاع عناصرها المختلفة إلى مصادرها الأصلية، سواء في ذلك الأفكار الروحانية أم العقائد، التي كدسها المصريون في عقولهم، وتضاربت معاً في كتاباتهم الدينية. وأكثر من هذا، يجب أن تُدرَس، على ضوء ما يقدّمه لنا علم مقارنة الأديان، كلُّ هذه العناصر. ووجَّه اهتماماً مناسباً لتجميع الأدلة المهمة والخاصة بالموضوع، والتي يمكن أن تستخلص من الآثار الباقية من عصر ما قبل الأسر والأزمنة الموغلة في القدم، والتي لم تُكتشف خلال السنين القليلة الماضية» (بدج: 1998م: 15-16).

2- كان أساس الدين المصري القديم على الإسكاتولوجيا، التي تقضي بأنّ هناك حياة مادية بعد الموت، وأنّ طقوس الحياة الدنيا ما هي إلا السبيل إلى ضمان هذه الحياة، ويرى بدج أنّ أساس هذه المعتقدات كان من خلال عبادة أوزيريس، الذي يرى أنّه ظلّ، إلى نهاية الدين المصري، أساس هذا الدين. وعلى الرغم من أن وحدة مصر، في حدود (3000 ق.م)، بدأت بانتصار العقائد الشمسية، من خلال حورس، لكنه يرى أنّ عبادة أوزيريس بقيت الديانة الأساسية، التي تمنح الناس الخلود فيما بعد الموت، وتعطي الإحساس بالخصب أثناء الحياة. وربّما سبب ذلك -كما يرى بدج- يكمن في أنّ جنة أوزيريس «كانت قائمة في مكان، حيث الحقول خصبة ومزوّدة بالكثير من الماشية، ومتوافر فيها اللحم، والشراب بكثرة، ويسكن الأبرار فيها. كانت نموذجاً لوطن المصري المريح، الذي عاش فيه حياته الأولى، والذي كان يأمل أن يمضي في حياته الثانية مع زوجاته ووالديه، حيث ينعم هناك بالخير الوفير» (بدج: 1998م: 17).

3- كان الصراع واضحاً بين الاتجاه الأوزيري والاتجاه الشمسي في الديانة المصرية، فقد مثّل الاتجاه الأوزيري تياراً شعبياً كاسحاً ظلّ مصدر إلهام الخصب، وحياة الديمومة في حقول الفردوس الخضراء ما بعد الموت. أمّا الاتجاه الثاني الشمسي، فقد كانت تمارسه الأقلية الكهنوتية، والملكية، والأرستقراطية، طمعاً في روحانية أعلى توصلهم بعد الموت إلى مكان في

قارب رع (الشمس)، ويكتسون بالضوء ليتحوّلوا إلى أرواح لامعة مشعةٍ يأكلون من لحم السماء النوراني، ويشربون من أشعة الشمس، التي هي طاقة كلّ حياة.

وظلّ الصراع طويلاً محتدماً تعلوه رسمياً صبغة الشمس، ولكنّ الأمر حُسم تماماً مع ظهور المسيحية، التي كانت أوزيرية الجوهر، والتي سرعان ما انتشرت بين المصريين في القرون الميلادية الأولى، وصار المسيح مطابقاً لأوزيريس والعذراء مطابقة لإيزيس إلى درجة أنّ آباء المسيحية الأوائل أطلقوا لقب (ثيوتوكوس)؛ أي: (أم الإله) على السيدة مريم، وهو لقب كان للإلهة (إيزيس).

4- يرى بدج أنّ المصريين كانوا، في نهاية عصور ما قبل التاريخ، يعبدون الأرواح، وقد قسموها إلى أرواح خيّرة، وأرواح شريرة. أمّا أرواح الطبيعة، فهي التي تطوّرت لتكون آلهة الكون العظيمة، وتعمل لسعادة الإنسان، هذه الأرواح كانت تدير الطبيعة، وأخذت عندهم أشكالاً حيوانية؛ لأنهم كانوا يرون أن الأرواح (التي عبدوها) تحلّ في الحيوانات أيضاً. ويرى بدج أنّ هذه الأرواح عبّر عنها، أيضاً، بطريقة طوطمية، عبر الأعلام، والشعارات الخاصة بالمقاطعات المصرية، التي تميّزت برسومات وحيوانات، مثل: الصقر، والثور، والأرنب.

❖ **كتبه:**

- **تابوت إنشنرانيفيراب (زوجة أحمس الثاني) ملكة مصر: (1885م).**
- استشهاد ومعجزات القديس جورج كابادوكيا (النصوص القبطية): (1888م)
- دروس سهلة في الهيروغليفية المصرية: (1889م).
- حياة وتاريخ بابل: (1891م).
- كتاب المحافظين (تاريخ حياة توماس أسقف مازعا): (1893م).
- المومياء (دليل الجنائز المصرية): (1889م).
- كتاب القراءة المصري للمبتدئين: (1896م).
- قصص مضحكة، جمعها مارس غريغوري جون باري العبري: (1897م).
- الدين المصري: (1900م).
- تاريخ مصر من نهاية العصر الحجري الحديث حتى وفاة كيلوباترا السابعة: (1902م).
- كتاب الفردوس (قصص تاريخية وأقوال الرهبان الزاهدين في الصحراء المصرية): مجلدان (1904م).
- مراسيم ممفيس وكانوب: (3 مجلدات) (1904م).
- السماء والجحيم المصري: (3 مجلدات) (1905م).
- السودان المصري (التاريخ والنصب): (1907م).



غلاف كتاب ملكة
السحر المصري


The Kebra Nagast:
The Queen of Sheba and Her
Only Son Menyelek
E. A. Wallis Budge



غلاف كتاب
ملكة سبأ وابنها الوحيد مينيليك

- ملاحظات النيل للمسافرين في مصر: (1907م).
- كتاب ملوك مصر: (1908م).
- اللغة المصرية (دروس سهلة في الهيروغليفية المصرية): (1910م).
- أوزوريس والقيامة المصرية: (1911م).
- أساطير الآلهة (وتشمل أساطير تدمير البشرية): (1912م).
- بردية آرني: (1913م).
- اللغة القبطية ولهجاتها: (مجلدان) (1914م).
- بالنيل ودجلة (سرد الرحلات في مصر ووادي الرافدين): (1920م).
- القاموس الهيروغليفي المصري: (1920م).
- ملكة سبأ وابنها الوحيد مينيليك (تاريخ رحيل الإله، وصاحب تابوت العهد من القدس إلى أثيوبيا، وإقامة الدين العبري والسلالة الملكية لسليمان في هذا البلد): (1922م).
- الأصل الإلهي لحرفة الأعشاب: (1928م).
- تاريخ أثيوبيا (النوبة والحبشة): (1928م).
- حجر رشيد في المتحف البريطاني: (1929م).
- مايك: القط الذي ساعد في الحفاظ على البوابة الرئيسة للمتحف البريطاني من (شباط/ فبراير 1909م) إلى (كانون الثاني/ يناير 1929م).

- وقائع غريغوري أبو فرج: (1225-1226م). ابن هارون الطبيب العبري: (1932م).
- من الفتش (التميمة) إلى الله في مصر القديمة: (1934م).
- مرح وحكمة الآباء المسيحيين في مصر: (1934م).
- ملكة سبأ وابنها الوحيد مينليك: (كتاب مجد الملوك - كبرانجاست). وهو العمل الخاص بالتاريخ التقليدي لإقامة الدين العبري في أثيوبيا، والسيادة المقبولة عالمياً رمزاً للسلطة الإلهية لمادة السلالة السليمانية من خلال بيت داود، وهو كتاب مترجم عن الأثيوبية (1932م).
- الساكنون على النيل (فصول الحياة والأدب والتاريخ والأعراف عند المصريين القدماء): (1885م). وقد تُرجم هذا الكتاب إلى العربية من قبل نوري محمد حسين، ونشر في بغداد، مطبعة الديواني، عام (1989م).
- كتاب الموتى (بردية آين في المتحف البريطاني): (1895م). ترجمه إلى العربية د. فيليب عطية، مكتبة مدبولي، (1988م).
- السحر المصري: (1899م). ترجمه إلى العربية عبد الهادي عبد الرحمن، مؤسسة الانتشار العربي، (1998م).
- آلهة المصريين (دراسات في الأساطير المصرية): مجلدان (1904م). ترجمه محمد حسين يونس، مكتبة مدبولي، (1998م).

- **هنريش فون شتينكرون (1933-...):**

الأستاذ الدكتور هنريش فون شتينكرون هو أحد أكبر علماء الأديان المتخصصين في علم الهنديات، وإبيغرافي (دارس نقوش)، وتحديداً بالدين الهندوسي، وهو أستاذ فخري في علم الهنديات (Hindology) في جامعة توبنغن في ألمانيا (1973-1998م). وهو، الآن، مدير مشروع أوريسّا (Orissa) الثاني، الذي تموّله مؤسسة البحوث الألمانية، وهو أستاذ التاريخ المقارن في جامعة توبنغن.


Heinrich Von Stietencron

استطاع، ببحوثه الميدانية، ومنهجه العلمي، ودراساته الكثيرة، أن يثبت أفكاراً وقناعات جديدة عن الدين الهندوسي (الطقوس، واللاهوت، والرموز الدينية، والملاحم).

مُنح جائزة كبيرة من مدينة بادما شري، في (2004م)، عن دراسته للأدب الهندي، وترأّس مشروع مدينة أوريسّا الهندية، الذي بحث في تأريخها الاجتماعي، والثقافي، والديني.

❖ فكره:

يفصح شتينكرون عن نظرته العميقة للأساطير الهندوسية، ويعالج، في كتابه (**الأسطورة الهندوسية**) (2005م)، مجموعة من الأمور المرتبطة بها، كالجوانب السياسية للفنون الهندية، وحساب الانحلال الديني (الكاليوغا في الهند)، والمواقف الأصولية نحو خدمة المعبد، وصورة العبادة في الهند القديمة، والأنساب في ملحمة بورانا، وتاريخ البوذية والبهارافا، كمعالجة للآلهة الهندوسية والإلهة دورغا ماهيساسورا مارديني، ودورها التاريخي في الديانة الهندوسية، ومخططات الإمبراطور أكبر الدينية، والتصورات المسبقة عند الغرب على الديانة الهندوسية، وعواقب هذه التصوّرات، ثمّ المكوّنات الدينية في الهند قبل مجيء الإسلام إليها. وهو، بذلك، يدرس الأساطير الهندوسية مرتبطةً بالفنّ، والمجتمع، والسياسة، ولا يعزلها في حقلها الميثولوجي فحسب.



غلاف كتاب
الأسطورة الهندوسية

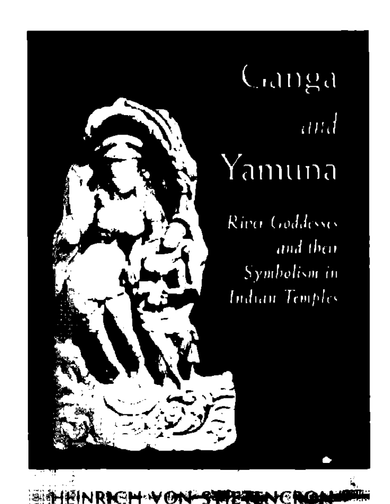
ويرى أنّ مصطلح (الهندوسية) لا وجود له في الهند، فهو اختراع غربي لمجموعة من الأديان المتعددة والمختلفة، ومصطلح هندوس مأخوذ من اسم النهر، الذي أسماه الفرس والإغريق إندوس (Indos)، وأخذوه من اللغة السنسكريتية.

- **الكارزما والقانون (Charisma and Canon)**:

الدراسة، التي وضعها شتينكرون في مقدّمة كتاب (**الكارزما والقانون**)، الذي يحتوي على عدد من الدراسات حول هذه الظاهرة، تجمع الصفات اللافتة التي يمتلكها الأنبياء، والأبطال، والدعاة، وعلاقتها بالقانون، أو الشريعة، وهذا الجدل الناشئ عن هذه العلاقة الجدلية المتعارضة نسبياً، فالكارزما أقرب إلى القانون الإلهي/ الطبيعي، وقد تخرج على مواضعات القانون البشري التقليدي.

عنوان دراسته هو (**الكارزما والقانون: ديناميات الشرعية والابتكار في الديانات الهندية**)، وقد صدرت في كتاب يجمع عدداً من الدراسات المتعلقة بهذا الموضوع لمتخصصين في مختلف الحضارات والأديان، عام (2001م)، عن جامعة أوكسفورد.

وتتلخّص الدراسة في كونها تقدّم موضوع الكارزما والقانون في المعتقدات الهندية، الذي ظهر، أيضاً، في معالجات المسيحية من قبل فيبر، وهي تعطي قصة الكارزما والقانون، أولاً،



غلاف كتاب
إلهات نهر جانجا ويامونا
ورمزيتها في المعابد الهندية

ثمّ تعرض لنظرية النموذج، الذي تفاعلت فيه، ثمّ ظهور الكارزما عند الملوك في الأديان الفيدية المبكرة، ثم كيف كان استخدامهم مغايراً في البراهمانيين، وأخيراً كيف استخدمتا في صور وأشكال الآلهة.

الكارزما كلمة مشتقة من الكلمة الإغريقية (كاريس)، والتي تعني (نعمة، صالح)، وقد استخدمت في الكتاب المقدس بمعنى (هدايا النعمة)، ونُسِبت إليها قوة استثنائية تعمل على الشفاء، والنبوءة، وطرد الأرواح الشريرة، وعمل المعجزات، والمعرفة الفائقة، والحكمة، والإيمان، أو الحب.. وقد استمدت هذه الأمور من حياة السيد المسيح، واستخدمها ماكس فيبر وهول للإشارة إلى الثقافات الأخرى، ولاسيما ما يتعلق بالشامان، والبطل، واليوغي، والساحر، وقد عرّفها ماكس فيبر على أنّها نوع معين من السمات الشخصية الفردية، التي تجعل شخصاً ما مميزاً عن غيره، كما لو أنه يحوز قوىً خارقة للطبيعة فوق طاقة البشر، وذات طابع استثنائي تحديداً.

أمّا القانون (canon)، فهو مصطلح إغريقي مشتقّ من كلمةٍ مشتقةٍ من (القرض) في اللغات السامية، ويشير، في الأصل، إلى القصبة، حيث يُستخدم قضيب مستقيم لقياس الطول، واستخدمت في المسيحية المبكرة بمعنى (القواعد الملزمة للإيمان المسيحي الحقيقي)، فهي، إذاً، مجموعة من القرارات والقوانين.

ويرى شتينكرون أنّ كلمة القانون تدلّ على الدوام، والثبات، والاستمرارية، بينما تدل الكارزما على الابتكار والاستثنائية. وأن هناك صراعاً بينهما يقودنا إلى جدل الحياة، ويرى أنّ هذا يحصل في جميع الأديان، حيث يأتي التغيير بعد الثبات، والمتحوّل بعد الثابت، ويضربُ أمثلة كثيرة على ذلك في المسيحية، وفي الديانات الهندية[1].

❖ كتبه:

- مساهمة في ثقافة جاغانات والثقافة المحلية لأوريسّا (مع إيشمان وترايباثي): (1978م).
- إيضاح الهندوسية: بناء التقاليد الدينية والهوية الوطنية (مع فاسودها دالميا): (1995م).

(1) انظر: Hienrich von stietencron: Charisma and canon, http://Notesonscholarlybooks.blogspot.nl

- اللعب الإلهي على الأرض: الجماليات والطقوس الدينية في أوريسّا في الهند: (1995م).
- ملحمة بورانا: (1985م) (مع الفهارس والشروح).
- إلهات نهر جانجا ويامونا ورمزيتها في المعابد الهندية: (2010م).
- كتاب أكسفورد عن الهندوسية: (2009م).
- الأسطورة الهندوسية، التاريخ الهندوسي: التاريخ والفن والسياسة: (2005م).
- علم الهنديات في الهند وألمانيا: (1981م).
- المسيحية وديانات العالم: طرق للحوار مع الإسلام والهندوسية والبوذية (مشترك مع هانس كونغ وهينز بغيرت): (1993م).
- الخوف والعنف.
- علماء الدين واللاهوت في ثقافات مختلفة (مشترك مع يان أسمان).
- مربع الأديان في العالم (المسيحية، البوذية، الهندوسية، الإسلام) مشترك.

3- الأديان الغنوصية:

- **هانس يوناس (1903-1993م):**


Hans Jonas

فيلسوف ومفكر ألماني متخصص في الغنوصية. ثقافتهُ تجمع تراث اللغات الألمانية، والفرنسية، والإنجليزية. أصبح أستاذاً للفلسفة في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية في نيويورك (1955-1976م).

وُلِدَ في مونشغلادباخ عام (1903م)، وكان والده صانع أنسجة. درس في فرايبورغ، كما درس على يد مارتن هايدغر، وإدموند هوسرل في (1921م)، وأكمل الدكتوراه عن الغنوصية (1928م)، تحت إشراف مارتن هايدغر، ورودولف بولتمان في جامعة ماربورج، في (1933م). هاجر هجرته الأولى إلى لندن، وهناك أنهى الجزء الأول من الغنوصية، وذهب إلى القدس عام (1934م)، وأصبح ما بين (1940-1945م)، جندياً في الجيش البريطاني مع مجموعة اللواء اليهودي.

تزوّج، عام (1934م)، من وينر لور، وفي عام (1945م)، عاد إلى بروسيا، ووصلته أخبار عن ترحيل والدته إلى أوشفيتز.

زار مطبعة دار نشر جامعة أكسفورد، بمعية رودولف بولتمان، وكارل ياسبرز. وفي عام (1949م)، انتقل إلى كندا، في جامعة ماكجيل في مونتريال. ومنذ عام (1950م) إلى (1954م)، في جامعة كارلتون في أوتاوا، ثمّ غادر إلى نيويورك (1955م)، وأصبح أستاذاً

للفلسفة في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية حتى عام (1976م). وفي عام (1987م)، حصل على جائزة السلام لتجارة الكتب الألمانية، والصليب الأكبر للاستحقاق والمواطنة الفخرية من مدينة ولادته، وحصل على عدد من شهادات الدكتوراه الفخرية في الولايات المتحدة، وألمانيا.

توفي، عام (1993م)، في منزله في نيويورك، ودُفِنَ هناك.

❖ فكره:

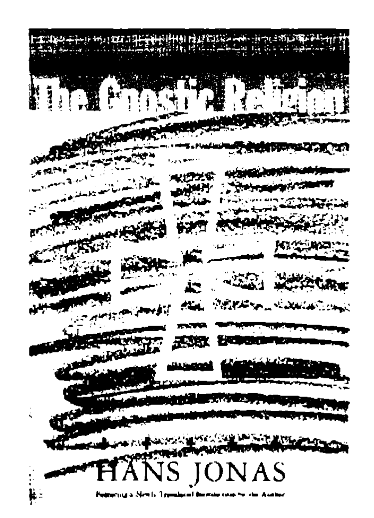
يُعَدُّ هانس يوناس فيلسوفاً أخلاقياً من الطراز الرفيع، وقد قادته الفلسفة إلى تلمّس المنطقة المنسية بين الفلسفة والدين، وهي الغنوصية، فقد قادته دراسته الفلسفية إلى الاهتمام بها، متأثراً بأساتذته هوسرل، وهايدغر، وبولتمان، وقد أصبح كتابه عن الغنوصية الأكثر شهرة في جميع مؤلفاته، فقد درسها بإمعان، وفكر ثاقب، وقد أصبحت موضوعه للدكتوراه.

- الغنوصية:

يُعَدُّ كتاب **(الدين الغنوصي)** ليوناس أكبر مرجع عن الغنوصية حتى يومنا هذا. انقسم الكتاب إلى ثلاثة أبواب رئيسة، تناول في الباب الأول الأدب الغنوصي، في عقائده الرئيسة، ولغته الرمزية، ورأى يوناس أنّ الغنوصية لا يستدلّ عليها بدقّة عندما نقول عنها إنها (المعرفة)؛ بل هي ترادف «الروح الثنوية المضادة للكون بشكل عام، وديانة ماني، حيث نشأت الحركة، والمصادر الأدبية التي يمكن أن تصنف غنوصيّة، وقد تركت مصطلح الغنوصية، الذي هو مصطلح جامع لطوائف مذهبية. وكان أصل الغنوصية قد بدأ مع البدايات الحرجة للمسيحية، حيث اشتقّت من (غنوص)، وهي الكلمة الإغريقية التي تعني (المعرفة)، والسؤال المهم، لاحقاً: كيف ارتبطت هذه المعرفة بمفهوم الخلاص» (Jonas: 2001).

ويتناول يوناس الصور الغنوصية الرمزية، التي شكّلت عماد الدين الغنوصي، مثل: (الغريب، العالم والدهر، السكن الكوني والإقامة المؤقتة الغريبة، الضوء والظلام، الحياة والموت، الواحد والكثرة، السقوط والغرق والأسر، البؤس والفزع، الحنين للأصل... إلخ)، وتناول الحكايات الرمزية الغنوصية، مثل: (حواء والأفعى، قابيل والخالق، بروميثيوس وزيوس).

أمّا الباب الثاني، فقد خصصه للنظام والفكر الغنوصي، الذي درس فيه شخصية سايمون الساحر، وترنيمة اللؤلؤة، ثمّ تناول المفكرين والفلاسفة الذين أسّسوا الفلسفة الغنوصية، وهم: (مرقيون، بوماندريس والهرمسية، فالنتاين، ماني)، وقد استفاض مع ماني؛ لأنّه رأى أنّه نبي الغنوصية، الذي هدّدت ديانته الديانة المسيحية في بداياتها.



غلاف كتاب
الدين الغنوصي

أمّا الباب الثالث، فقد خصصه للغنوصية، والعقل الكلاسيكي، وقارن بين التراث الغنوصي والتراث الإغريقي، في فكرة الكون، والمصير، والنجوم، والفضيلة، والروح، والسايكولوجيا، أو مكانة ودور النفس والروح وعلاقتها بالمادة.

ويرى يوناس أنّ الغنوصية مركبٌ كبير من العقائد الشرقية القديمة، التي أظهرها المناخ الهيلنستي بثوبٍ جديد، وأنها (الغنوصية) «قد تحرّر الإنسان من عبودية المخططات الكونية، ولكن بما أنّ الكون معاكس للحياة والروح، فإنّ المعرفة المخلّصة لايمكن لها أن تهدف إلى الاندماج مع الكون الكلي، والانصياع لقوانينه، بل لا بدّ لغربة الإنسان عن العالم من أن تُعمّق، وتتسنم ذروتها، من أجل استخلاص الذات الباطنة، التي لا يمكن لها أن تفوز بنفسها إلا على هذا النحو. إذّاك يصير السؤال البيّن: من أين جئنا؟ أكثر معقولية في محاذاةِ السؤال الأكثر دينامية: إلى أين نمضي؟، وضمنه»[1].

- الدعوة إلى أخلاق جديدة:

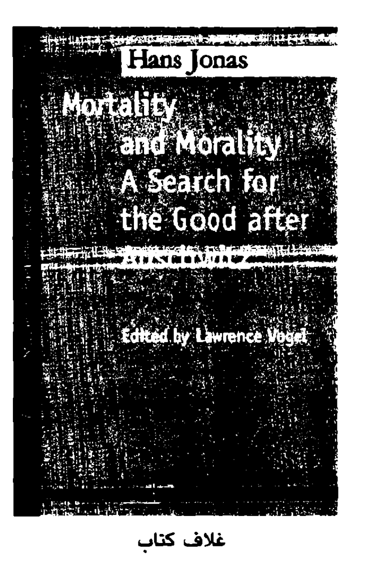
انتبه هانس يوناس، في فلسفته الأخلاقية، إلى أنّ الإنسان كان خاضعاً للطبيعة لزمنٍ طويل، ولم تكن هذه الطبيعة تأبه به، فهي مستمرةٌ على الرغم منه، لكنّ الإنسان، عندما اخترع التكنولوجيا، وبدأ يؤثر في الطبيعة، ويسيطر عليها، ظهرت ضرورة جديدة لتكوين أخلاقٍ له تنسجم مع دوره الجديد في المسؤولية الأخلاقية عن الطبيعة، وعن بقية البشر، وعن التاريخ.

وعماد فلسفته هذه أن تكون أفعالنا غير مؤذية للطبيعة والإنسان في المستقبل، وأن نشعر بأننا مسؤولون عن هذا العالم، وعن مستقبله، وعن كائناته، ومصير الحياة فيه، وأن تنتظم الأخلاق فيه على أساس المسؤولية والمنفعة المتبادلة، ويرى، على الرغم من ضرورة سنّ القوانين الملزمة لمثل هذا التوجه، أنّ الأخلاق والشعور بالمسؤولية، من خلال الوعي، هي الأمور التي يجب أن تسود أكثر من القانون الإلزامي.

ناقش يوناس، في كتبه الفلسفية، موضوعات قريبة أخرى، مثل: الإيمان، والخلود، والتجربة، والسلطة، والمعرفة، والحرية، والفكر المرئي. وانطوت بحوثه الفلسفية على محاولة

---

(1) مور، إدوارد، الغنوصية: الفلسفة والوحي، تاريخ الاقتباس: 10/ 12/ 2012م، موقع معابر: www.maaber.org



غلاف كتاب
الموت والأخلاق

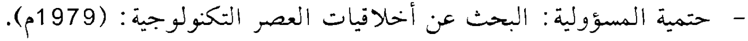
لابتكار فلسفة بيولوجية خاصة تفسّر الكائن حيوياً، وتعنى بالطب والشفاء. كذلك حاول، في معالجاته الفلسفية، إعادة قراءة أفلوطين، وأوغسطين، وسبينوزا.

واستطاع أن يصوغ، في الأخلاق، نظريته الخاصة، التي سمّيت نظرية المسؤولية، التي دعا فيها إلى إقامة ميثاق بين الإنسان والطبيعة يتعهّد فيه الإنسان الحفاظَ على الطبيعة وكائناتها، وألّا يستخدم التكنولوجيا في تدمير الحياة، وتبديل مسار الحياة على الأرض.

❖ **كتبه:**

- **باللغة الإنجليزية:**

- الدين الغنوصي: رسالة الإله (ألين) وبدايات المسيحية (1958م).
- فينومينولوجيا الحياة: نحو بيولوجيا فلسفية (1966م).



- حتمية المسؤولية: البحث عن أخلاقيات العصر التكنولوجية: (1979م).
- هانس يوناس وديفيد هير: (1979م).
- مقالات فلسفية: من العقيدة القديمة إلى الإنسان التكنولوجي: (1974م).
- عناصر يهودية ومسيحية في الفلسفة: مساهمتها في ظهور العقل الحديث.
- القرن السابع عشر وما بعده: معنى الثورة العلمية والتكنولوجية.
- المعرفة الاجتماعية الاقتصادية وجهل الأهداف.
- تأملات فلسفية في إجراء تجارب على موضوعات إنسانية.
- ضد التيار: تعليقات في تعريف وإعادة تعريف الموت.
- الهندسة البيولوجية: قراءة.
- المشاكل المعاصرة في الأخلاق من وجهة نظر يهودية.
- الأسس البيولوجية للفردية.
- سبينوزا ونظرية الكائن الحي.
- البصر والفكر: استعراض الفكر المرئي.
- التغير والثبات: عن إمكانية فهم التاريخ.
- المتلازمة الغنوصية: الطوبولوجيا الفكرية لها، الخيال، المزاج.
- ترتيلة اللؤلؤة: دراسة حالة رمز والمطالبة بالأصل اليهودي للغنوصية.

- الأسطورة والتصوف: دراسة في تشيؤ وتداخل الفكر الديني.
- الأصول الميتافيزيقية للإرادة الحرّة والسقوط والخلاص: الكوميديا الإلهية للكون.
- الروح في الغنوصية وأفلوطين.
- هاوية الإرادة: تأملات فلسفية في الفصل السابع من رسالة بولس إلى أهل رومية.
- الموت والأخلاق: (1996م).
- الكائن الحي والطب والميتافيزيقا: مقال تكريمي لهانس يوناس في عيد ميلاده الخامس والسبعين (مع ستيوارت سيكر): (1978م).
- عن الإيمان والعقل والمسؤولية: (1981م).
- مذكرات: (2008م).
- الخلود والمزاج الحديث: (1961م).
- هايدغر واللاهوت: (1964م).
- الجوانب الأخلاقية للتجربة حول موضوعات الإنسان.

- **باللغة الألمانية:**

- الغنوصية والروح القديمة المتأخرة: (مجلدان) (1934-1954م).
- الهندسة والطب والأخلاق: من أجل ممارسة مبدأ المسؤولية: (1985م).
- مسؤولية مبدأ محاكمة الحضارة التكنولوجية: (1979م).
- مذكرات: (2003م).
- السلطة أم عجز الذات؟ مشكلة العقل والجسم في وقت مبكر من المسؤولية: (1981م).
- المعرفة والمسؤولية: مقابلة مع إنجو هيرمان في سلسلة شهود القرن: (1991م).
- الكائن الحي والحرية: المنهج الفلسفي لعلم الأحياء: (1973م).
- أوغسطين ومشكلة الحرية لبولين: مساهمة فلسفية في نشأة فكرة المسيحية الغربية عن الحرية: (1930م).

- **كتبه بالفرنسية:**

- ما بعد مفهوم الله.
- تطور وحرية.
- الحق يموت.
- أخلاق المستقبل (مع سابين كورنيل وفيليب ايفرنيل).
- بين العدم والخلود (مع سلفي كورتن - دينامي).

4- الأديان الوسيطة:

- المسيحية:

- **هانس كونغ (1928م-...):**


Hans Küng

فيلسوف سويسري، وعالم لاهوت كاثوليكي، درس اللاهوت والفلسفة في الجامعة البابوية الغريغورية في روما، عام (1954م)، حيث نُصّب قساً. وفي عام (1967م)، ناقش أطروحته عن لاهوت كارل بارت البروتستانتي. وُلِدَ في بلدة سورزيه في سويسرا، في عام (1928م)، وأصبح كونغ أستاذاً في جامعة توبنغن في ألمانيا، حيث كان معه هناك جوزيف راتزينغر (البابا بنديكتيوس السادس عشر). وفي عام (1965م)، درّس العقائد في الجامعة، وأصبحت له سمعة كبيرة بعد ثورة الطلاب في توبنغن عام (1968م)، وكان مختلفاً مع راتزينغر.

نشر دراساتٍ وبحوثاً كثيرة حول الكنيسة الكاثوليكية، واللاهوت الكاثوليكي وتعاليمه، ورجال الدين، وحول مشكلات معاصرة، مثل: العزوبة، والإجهاض، ومنع الحمل، وأدّت بعض كتبه وبحوثه إلى نزاعات مع الفاتيكان، ولاسيما كتابه عن عصمة البابوية، الذي انتقد فيه عمل البابا، وهو ما جعل مؤتمر الأساقفة الألمان يهدّده، عام (1969م)، بحرمانه من تدريس اللاهوت الكاثوليكي.

ترك التدريس، عام (1980م)، إلا أنه بقي يدرس في معهد البحوث المسكونية، التابع لجامعة توبنغن. استقبله صديقه القديم وزميله البابا بنديكتيوس السادس عشر، عام (2005م)، وأثنى على دوره الكبير في الحوار بين الأديان.

وكان كونغ قد شغل منصب رئيس مؤسسة الأخلاق العالمية، وعلى الرغم من أنه مُنِعَ رسمياً من تدريس اللاهوت الكاثوليكي، إلّا أنّ ذلك لم يمنعه من مواصلة دراسته وبحوثه في هذا الحقل بروح علمية جعلته من أكثر الباحثين شهرةً في هذا المجال.

❖ فكره:

عالج كونغ، في أغلب كتبه، اللاهوت المسيحي، والكنيسة المسيحية، ووقف ضدّ عصمة البابا الكاثوليكي، وكان منفتحاً أمام البروتستانتية، وكذلك عالج علاقة المسيحية بالأديان التوحيدية القريبة منها، كاليهودية، والإسلام، وبالأديان الأخرى، كالهندوسية، والبوذية، والصينية.



غلاف كتاب
المسيحية وأديان العالم

وكان، في آخر حياته، داعية إلى توحيد المذاهب؛ بل توحيد الأديان العالمية في صورة دين عالمي واحد... وذهب إلى أكثر من ذلك، حين دعا إلى (دعوة توحيدية جديدة لعلمانية محدودة أمام حدود الدين)، وكان يعني بذلك: «عدم محاربة التطور الفني والعلمي والصناعي، ولكنّ العلم والتطور والصناعة يجب أن لا تؤخذ على أنها الهدف الأسمى، والقيمة العليا، والمعيار المطلق لقياس التقدم، حتى لا نسمح بأن يصبح التطور هو الإله بالنسبة إلينا الذي نعبده، ونقدسه. وفي هذا الجو، يجب أن نحافظ على الدين، وقيمه، ومعاييره. وهذه الأشياء هي جوهر الدين، الذي يجب أن نحافظ عليه. وأوّل ما نحافظ عليه هو الإيمان بالله، وكذلك أداء فروضه، وأركانه، وتطبيق عدالته الاجتماعية. ويكون الهدف أن تذهب المسيحية مع الإسلام في طريق ينظر إلى التقدم العلمي والفني نظرة الناقد، الذي يختار منه ما يفيده، ولا يقبل ما عدا ذلك، فإنّ تقديس التقدم العلمي والفني معارض للإسلام والمسيحية معاً» (كونج، هانس، وفان إس، جوزيف: 1994م: 43).

يرى هانس كونغ أنّ الاستبداد الديني حاضنة الاستبداد السياسي، ويفرّق بين الدين، والمؤسسة الدينية، فالدين بسيط النشأة والتكوين، لكن المؤسسة الدينية هي التي تحوّل هذا الدين إلى سلطة غاشمة؛ بل تحوّل الله إلى أشكال تراها هي مناسبة لها، فالسيد المسيح لم يقل أبداً إنه الله، أو إنّه ابن الله؛ بل المؤسسة الدينية هي من حوّلته إلى إله، وابن إله، والمسيح لم يقل إنه أقنوم ثلاثي، لكن المؤسسة هي التي صمّمت هذا الأقنوم، وأقنعت الناس به بالقوة.

يقف كونغ بقوة في وجه الكنيسة (الكاثوليكية بشكل خاص)، ويضع لائحة من تسع خطايا يرى أنها تقع فيها، ولا تريد مراجعتها، وهي: (1- عدم التوقيع على حقوق الإنسان. 2- النظرة العنصرية ضدّ المرأة. 3- الفضائح الجنسية لرجال الدين. 4- الرهبانية المجحفة. 5- العلاقة السيئة مع المذاهب والكنائس المسيحية الأخرى. 6- الطاعة غير المشروطة لعصمة البابا. 7- نظام كنسي إكليريكي صعب الإصلاح. 8- المركزية المطلقة للبابوية وهيمنتها على العالم المسيحي. 9- الحوار شبه المعدوم مع الأديان الأخرى).

اشتهر كونغ بنقده الشديد للكرسي البابوي، فمنذ كتابه (**معصوم؟ هذا التحقيق**) (1971م)، الذي سخر فيه من سلطة البابا وعصمته، وحتى الرسالة التي وجهها إلى البابا بنديكتيوس



غلاف كتاب
أخلاق عالمية
لسياسات واقتصاد عالمي

السادس عشر، الذي كان زميله في مجمع الفاتيكان (1962-1965م)، وفي جامعة توبنغن، يتكلّم بشجاعة عن أخطاء ممارسات البابا، فهو يرى أنّ البابوية، والبابا الحالي تحديداً، أضاع فرص الحوار مع الكنائس البروتستانتية، ومع اليهود، ومع المسلمين «عندما صوّر بنديكتيوس، في محاضرته في جامعة ريجنزبورج، عام (2006م)، الإسلام على أنه دين عنف ولا إنسانية، ما استدعى عدم ثقة المسلمين الدائمة»[1]، وأضاع الفرصة للمصالحة مع الشعوب الأصلية المستعمرة في أمريكا اللاتينية، وأضاع الفرصة لمساعدة الناس في أفريقية، ورفض التقارب مع الكنيسة الإنجيلية.

ويرى كونغ «أنّ بنديكت السادس عشر يزداد انقطاعاً عن غالبية أبناء الكنيسة، الذين يقلّ اهتمامهم بروما أكثر فأكثر، ويربطون أنفسهم، في أفضل الأحوال، بأبرشيتهم، وأساقفتهم المحليين. أعلم أنّ كثيرين منكم آلمهم هذا الوضع. ويتلقّى البابا، في سياسته المعادية للمجمع، دعماً كاملاً من الإدارة البابوية الرومانية. وتبذل الإدارة البابوية ما في وسعها لإسكات النقد في هيئة الأساقفة، وفي الكنيسة ككل، ولتشويه سمعة المنتقدين بكلّ وسيلة متاحة. ومع العودة إلى الأبهة والاستعراض، الذي يلفت انتباه وسائل الإعلام، تحاول القوى الرجعية في روما أن تهدينا كنيسةً قويةً على رأسها (نائب المسيح) الطاغية، الذي يجمع سلطات الكنيسة التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، في يديه وحده»[2]. ثم يطرح كونغ مجموع من النصائح للبابا منها عقد مجمع مسكوني جديد، والانفتاح على المذاهب المسيحية الأخرى، والحوار الجاد مع الأديان، والاعتراف بالخطايا، وتهذيب سلطات البابا، وإزاحة عصمته.

تناول كونغ الأديان الموحدة الثلاثة الكبرى (اليهودية، المسيحية، الإسلام) بالكثير من الموضوعية والدقة، سواء في سرد تاريخها أم في مناقشة عقائدها. وفي كتابه عن (**الإسلام: الماضي، الحاضر، المستقبل**)، حاول أن يصحح الكثير من المفاهيم الخاطئة عن الإسلام في الغرب، وحذر، في بداية الكتاب، من (وهم صدام الحضارات)، الذي روج له صموئيل

(1) كونغ، هانس، نص خطاب الأب إلى البابا بنديكت السادس عشر، موقع قصة الإسلام: www.islamstory.com

(2) المرجع نفسه.

هنتنغتون في كتابه (**صدام الحضارات**)، وبيّن أنّ هذا الرجل لا يفهم الإسلام، وأنه مرر أكذوبته على من يشبهه، وعلى الذين يجهلون حقيقة الأديان بصفة عامة.

ويعالج، بموضوعية، سيرة رسول الإسلام، ويراه نبياً حقيقياً بمعنى الكلمة، وأنه رفع إيمان البشرية بالله إلى أرفع مستوى، ودحض مقولات البابا بنديكت السادس عشر عن النبي، وعن انتشار الإسلام. ويؤكّد مقولات الإسلام في الحوار والتسامح.

❖ **كتبه:**

- تطبيق العدالة: مذهب كارل بارت والانعكاسات الكاثوليكية: (1964م).
- المجلس وعودة الاتحاد: (1960م).
- هياكل الكنيسة: (1962م).
- الكنيسة الحيّة: تأملات في المجتمع الفاتيكاني الثاني: (1963م).
- الكنيسة: (1964م).
- معصوم؟ هذا التحقيق: (1971م).
- لماذا الكهنة؟: (1971م).
- ما الذي يجب أن يبقى في الكنيسة؟: (1973م).
- أن تكون مسيحياً: (1974م).
- هل نؤمن بالله، اليوم أيضاً؟: (1977م).
- معالم للمستقبل: القضايا المعاصرة التي تواجه الكنيسة: (1978م).
- فرويد ومشكلة الله: ترجمة إدوار كوين.
- هل الله موجود؟ جواب اليوم: (1980م).
- المسيحية والديانات الصينية: (مع جوليا تشينغ) (1988م).
- الفن وسؤال المعنى: (1980م).
- تجسد الله: مقدمة لفكرة هيغل اللاهوتية ومقدمات لعلم المسيحية في المستقبل.
- لاهوت الألفية الثالثة: وجهة نظر مسكونية: (1990م).
- اليهودية بين الأمس والغد: (1992م).
- مفكرو المسيحية الكبار: (1994م).
- المسيحية: جوهرها وتاريخها: (1995م).

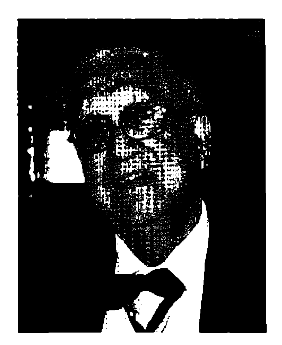


غلاف كتاب
الإسلام
(الماضي، الحاضر، المستقبل)

- أخلاق عالمية لسياسات واقتصاد عالمي: (1997م).
- الموت بكرامة: (مع ينسر والتر) (1998م).
- الكنيسة الكاثوليكية: (2001م).
- كفاحي من أجل الحرية: (مذكرات) (2003م).
- لماذا ما زلتُ مسيحياً: (2006م).
- بداية كلّ الأشياء (العلم والدين): (2007م).
- الإسلام: الماضي، الحاضر، المستقبل: (2007م).
- الحقيقة المتنازع عليها (مذكرات): (2008م).
- الثيولوجيا في مرحلة الظهور: (1987م).
- نعم لأخلاق العولمة.
- أخلاق العولمة والمسؤوليات العولمية: (1997).
- المسيحية وأديان العالم: مسارات للحوار مع الإسلام والهندوسية والبوذية: (1984م). تَرجم الجزء الخاص بالمسيحية والإسلام الدكتور السيد محمد الشاهد، وكان المساهم الآخر مع كونغ جوزيف فان إس، ونشر تحت عنوان: (التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام)، ونشرته المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (1994م).

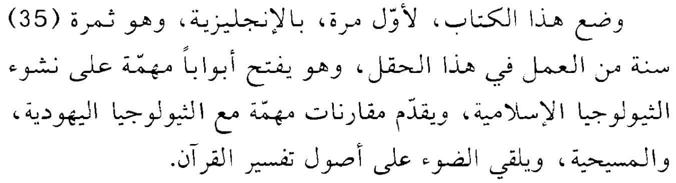
- **الإسلام:**

- **جوزيف فان إس (1934-...)**



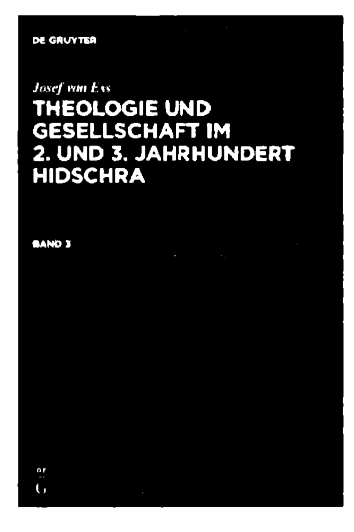
Josef Van Ess

باحث ألماني متخصص في اللاهوت (علم الكلام) الإسلامي الكلاسيكي، وعلم الكلام، الذي مهّد لتاسيس الإسلام الحديث، ويَعُدُّه الكثيرون أهمّ مستشرق غربي حيّ؛ إذ اشتهر كتابه **(علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة)**، الذي صدر في ستة أجزاء.



وضع هذا الكتاب، لأوّل مرة، بالإنجليزية، وهو ثمرة (35) سنة من العمل في هذا الحقل، وهو يفتح أبواباً مهمّة على نشوء الثيولوجيا الإسلامية، ويقدّم مقارنات مهمّة مع الثيولوجيا اليهودية، والمسيحية، ويلقي الضوء على أصول تفسير القرآن.

يُعَدُّ فان إس امتداداً للمستشرق هيلموت ريتر في حقل الإسلاميات، على الرغم من أنّ فان إس طوّر منهج بحثه باتجاه البحث الإبستمولوجي السوسيولوجي، الذي ربط الثيولوجيا الإسلامية بحركة المجتمع، وتبدّلاته.



غلاف كتاب
علم الكلام والمجتمع
في القرنين الثاني والثالث للهجرة

وجد في المعتزلة أوّل بداية تنويرية في العقل الإسلامي، وقد اختار دراسة فكره لأسباب عديدة، منها: «أنّه الفكر، الذي يمثل إطلالة علمية على سائر المدارس الكلامية، وسائر الأشخاص؛ بل على الفكر الديني بكليته، منذ بواكير العصر الإسلامي الأول، إضافة إلى أنّه الفكر، الذي ترك بصماته العريضة على المراحل اللاحقة كافة بشكل يصعب الانفلات منه، وهو ما حقق له الصدارة المطلقة الناجمة عن جوهر عقلاني محض. وعلى ذلك، فقد أصبحت دراسة المناخ، الذي احتوى هذا الفكر، لازمةً علميةً كشافة لمحكات عدة، منها مدى استعداد المجتمع الإسلامي لتقبّل الرؤى الكلامية، وانفتاحه على الآخر، وجعل تلك الرؤى محوراً لتشكيل الحياة الاجتماعية. وقبل ذلك وبعده، كان الفكر الاعتزالي أول حركة عقلانية تنويرية في الإسلام طرحت أفكاراً على درجة عظمى من الأهمية، والقيمة، والتأصيل الفلسفي»[1].

حصل فان إس على الدكتوراه من بون حول التصوف الإسلامي، عام (1959م)، وفي عام (1964م)، قدّم أطروحته في فرانكفورت حول نظرية المعرفة المدرسية الإسلامية. وكان أستاذاً زائراً في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس، عام (1967م)، وفي الجامعة الأمريكية في بيروت عامي (1967-1968م)، بعدها أصبح رئيس (الدراسات الإسلامية والسامية) في جامعة توبنغن.

يقول فان إس: «إن التوحيد الإسلامي يختلف عن التوحيد المسيحي، فالتوحيد المسيحي مجرد فكرة (أو خيال)، ولكن التوحيد الإسلامي واقع وحقيقة يعيشها المسلم، وهي مؤيّدة بالأدلة العقلية. فتصوّر المسلمين لله يقترب من التصوّر الفلسفي لله. ولا يعرف الإسلام صوراً متعدّدة يظهر فيها كما هو الحال في التثليث المسيحي. وفي القرآن الكريم، ذكرت صفات الله، مثل العلم، وغيرها. والمسلم يرفض التثليث رفضاً تاماً. ويبقى الله في الإسلام متعالياً على البشر، ولا علاقة مباشرة بينهما» (كونج، هانس، وفان إس، جوزيف: 1994م: 47).

أما عن علاقة الله بالإنسان، فهي علاقة الخالق بالمخلوق، والسيد بالعبد، وهناك، في الإسلام، مَن يرى أنّ كلّ شيء مقدّر على الإنسان من قبل الله سلفاً، وهناك من يرى الإنسان

(1) أبو العلا، حسين، علم الكلام والمجتمع، منظورات معاصرة للمستشرق الألماني جوزيف فان إس، تاريخ الاقتباس: 22/ 8/ 2012م، موقع الأهرام الرقمي: digital.ahram.org.egy

حراً يتصرف بمسؤولية، فهو مسؤول عن أفعاله أمام الله. و«ينتج عن هذا النظام الفكري أنّه لا يوجد القبيح في ذاته، وبشكل دائم، ولكن يوجد فعل واحد قبيح، ثم فعل آخر، وهكذا، والقبيح، هنا، حكم يختص بالاختيار، فالاختيار هو الذي يوصف بالقبح. وهناك الاتجاه المحافظ في الإسلام، الذي يعرّف القبيح بأنه عدم طاعة أوامر الله؛ التي هي، أيضاً، إرادة الله (عدم الطاعة)، ويترتب على هذا التصوّر أنّ خطيئة آدم ليست إلّا خطأ عارضاً رجع عنه آدم، وتاب إلى الله» (كونج، هانس، وفان إس، جوزيف 1954م: 49).

❖ **كتبه:**

- فكر الحارث المحاسبي: (1961م).
- نظرية المعرفة عند عضد الدين الإيجي: (1966م).
- الجدل التقليدي ضد عمرو بن عبيد: (1967م).
- الثقافة الإسلامية القديمة: (1970م).
- كتابات معتزلية قديمة: مؤلفان من الناشئ الأكبر: (ت 293هـ) (1971م).
- كتاب النكت للنظام - شذرات موجودة في كتاب الفتيا للجاحظ: (1972م).
- بين الحديث وعلم الكلام: (1975م).
- بدايات علم الكلام الإسلامي: (1977م).
- التوقعات الألفية وإغراءات اللاهوت: (1977م).
- الطيلسان لابن حرب: (1977م).
- كراميا النصوص غير المستخدمة: (1980م).
- الوزير وعلماؤه: محتوى وتاريخ الكتابات اللاهوتية لرشيد الدين فضل الله: (1981م).
- انقضاء أهل العلم والطاعون العظيم: (2001م).
- الواحد والآخر: ملاحظات حول نصوص إسلامية: جزءان (2011م).
- علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة: تاريخ الفكر الديني في الإسلام المبكر: (6 مجلدات) (1991-1997م)، ترجمت المجلد الأول الدكتورة سالمة صالح، ونشرته دار الجمل، برلين، (2008م).

• لوي ماسينيون (1883-1962م):

لوي ماسينيون مستشرق فرنسي في حقل التصوّف والدين الإسلامي وفلسفته. وُلِدَ في بلدة نوجنت ألمارن في فرنسا، من عائلة مثقفة، وسافر، مع والديه، إلى ألمانيا، والنمسا، وإيطاليا، والجزائر.



Louis Massignon

دخل الجامعة، وأكمل البكلوريوس، عام (1901م)، في فرع الآداب والرياضيات، ثمّ أدى خدمته العسكرية لسنتين في مدينة روان، ثم زار الجزائر، والمغرب.

تابع دراسته العليا في معهدي الدراسات العليا (كوليج دي فرانس)، ومدرسة اللغات الشرقية، وشارك في مؤتمر المستشرقين، عام (1906م)، ودرس اللغة العربية، وأصبح عضواً في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة.

زار بعض المدن العربية، كالبصرة، والمحمرة. وفي عام (1908م)، شارك في أعمال المؤتمر العالمي للمستشرقين في كوبنهاغن، ثمّ زار القسطنطينية، وبدأ دراسته حول (الحلّاج)، وأصبح عضواً في المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية في القاهرة، وسافر إلى بريطانيا، ونشر أوّل مقالاته ودراساته عن الحلاج.

في (1912م)، شارك في مؤتمر المستشرقين في أثينا، والمؤتمر الرابع للتاريخ والديانات في لندن، وتزوّج في عام (1914م).

عندما اندلعت الحرب العالمية الأولى، تطوّع في الجيش الفرنسي مترجماً، وفي عام (1916م)، شارك في أعمال اللجنة الفرنسية في اتفاقية سايكس بيكو في إنجلترا.

بعد انتهاء الحرب، زار الكثير من المدن العربية، وألقى محاضراته فيها، ثمّ عاد إلى باريس، وتقلّب في مناصب عديدة في التدريس في المعاهد والجامعات.

حصل على الدكتوراه من السوربون برسالة عن **(آلام الحلّاج)** (1922م)، وتولى تحرير مجلة: العالم الإسلامي، سنة (1919م)، ثمّ مجلة: الدراسات الإسلامية، التي حلت محلها، سنة (1927م)، ثمّ عُيِّنَ أستاذاً في السوربون (1926-1954م).

زار بغداد وقبر الحلاج فيها، وزار قبر ابن باكويه الشيرازي في طهران، ومدينة البيضا مسقط رأس الحلاج. وفي عام (1933م)، عُيِّنَ عضواً في مجمع فؤاد الأول للغة العربية في القاهرة. وفي عام (1934م)، شارك مع ماري كحيل في دراسة جماعة (البدلية) في دمياط، وهي جماعة دينية كانت تحاول التوفيق بين الإسلام والمسيحية. وزار مراراً قبر الحلاج، وقبر سلمان الفارسي، والنجف، وكربلاء، وبيروت، ودمشق، وإستنبول. وعندما اندلعت الحرب العالمية الثانية، عاد إلى الجيش ثانية، واعتقله الألمان لفترة، ثمّ أطلقوا سراحه، وسافر إلى الهند، والتقى نهرو، ومُنِعَ من لقاء غاندي، وأبدى تعاطفاً مع قضايا السلم في العالم كلّه، وفقد إحدى عينيه في إحدى التظاهرات.

توفي في باريس عام (1962م)، إثر نوبة قلبية.

❖ **فكره:**

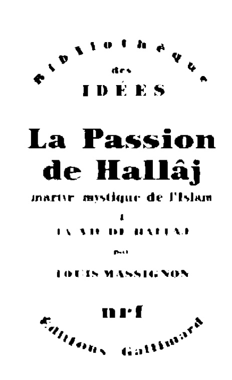
لم يكن ماسينيون عالم أديان؛ بل كان عالماً متخصصاً في التصوف الإسلامي، وفي الحلاج على وجه التحديد، لكنّ جهده الواضح في الفلسفة الإسلامية، وفي تاريخ المذاهب الإسلامية، ومكوّناتها الروحية والفكرية، جعله يشغل اهتمام دارسي الأديان.

- التصوف الإسلامي:

اهتم ماسينيون، منذ بداياته الفكرية الأولى، بالتصوف الإسلامي، وتُظهر كتبه مثلَ هذا الاهتمام، فقد فحص تاريخ ونصوص التصوف، وحلّل الجذور اللغوية لاصطلاحاته، وربطه بتاريخ الفلسفة الإسلامية.

وهو يرى أنّ القاموس الصوفي، في بدايته، جاء من القاموس الفقهي والكلامي، «ومن قبيل ذلك، أنّ شقيقاً استعمل لفظ (التوكل)، والمصري وابن كرّام لفظَ (المعرفة)، والمصري والبسطامي لفظَ (الفناء)، وهو ضد (البقاء) (انظر سورة الرحمن؛ الآيتين 26، 27)، والخراز لفظَ (عين الجمع)، والترمذي لفظَ (الولاية)... إلخ.

وقد انتهج التصوّف الإسلامي، في عهده الأول، هذا السبيل، فألقى بنفسه في مزالق ما وراء الطبيعة، التي عرض لها المتكلمون الأوائل، وفي مسائل الجوهر الفرد، والمادية، والاتفاق، وهي مباحث تنكر روحانية النفس؛ بل بقاءها، وتخلط بين الوحدة الوجودية، والوحدة العددية، مما ينبغي عليه، بالضرورة، أن تسلك المدرسة الصوفية الأولى في زندقة الحلولية» (ماسينيون ومصطفى عبد الرازق: 1984م: 37-38).



غلاف كتاب
آلام الحلّاج

ويرى ماسينيون أنّ ابن عربي أوّل من صاغ مذهب (وحدة الوجود)، الذي هو أساس التصوف، وهو عنده «أنّ وجود المخلوقات عين وجود الخالق، وهو، في الحقيقة، يرى أنّ الأشياء تصدر ضرورة عن العلم الإلهي، الذي ثبتت فيه معانيها بفيضٍ يتجلى على مراتب خمس، وأنّ النفس تعود إلى الذات الإلهية الجامعة بتنقلها من الكثرة إلى الوحدة تنقلاً ترتبط مراحلهُ ارتباطاً منطقياً، وفصّل الفرغاني والجيلي هذا المذهب بعض التفصيل. ومازال المتصوفة المسلمون جميعاً يقولون بهذا المذهب، وكثيراً ما تغنى شعراء الفرس بالعبارة السهلة، التي صاغها القونوي،

ورتب بها آراء العطار على النحو الآتي: الله هو الوجود من حيث هو كليّ لا يقوم بشيء، وهذا الوجود هو الذي يفيض بالكائنات المشخصة، كما يفيض البحر من تحت أقدامه» (ماسينيون ومصطفى عبد الرازق: 1984م: 41-42).

وحين اكتشف ماسينيون الحلّاج انصرف إلى دراسته انصرافاً تاماً، وفاجأ به الغرب، حين قارب بينه وبين السيد المسيح، وجعل ذلك مدخلاً للتقريب بين الإسلام والمسيحية.

عاش ماسينيون التصوّف ومأساة الحلاج من الداخل، بكلّ جوارحه، ورأى أنّ القرآن يمهّد قاعدة جيدة لنشوء التصوّف، ويتفق في ذلك مع مرغليوث.

أما تجربة ماسينيون الصوفية، فقد كانت جمعاً بين روحانية القديسين المسيحيين، والأولياء المسلمين في منهج التضحية، وتحمل الآلام (والحلاج مثال ذلك)، وما عرف عند المسلمين بالأبدال، الذين هم أعمدة الكون يحجبون عن البشر سطوة غضب الإله. إنّ هذا اللقاء بين البشريّ والإلهي هو لقاءٌ بين شاهد الآن وشاهد الدوام، هو نقطة اللقاء العظمى بين المسيحية والإسلام السّني ومصادره، وأهمل في دراسته المصادر الشيعية، ولكن هذا غلطٌ وتجنٍّ[1].

- **التقريب بين الإسلام والمسيحية والاستشراق الديني:**

كان التقريب بين الإسلام والمسيحية أكبر رسالة لماسينيون على المستويين البحثي والعملي، فقد فتح باباً للحوار بين الدينين، مؤكداً عناصر التشابه فيهما، ورموزهما المتقاربة، مثل: الحلاج والمسيح، وفاطمة ومريم العذراء، والمباهلة في المدينة بين الرسول ونصارى نجران، وسلمان الفارسي وثقافته المسيحية قبل الإسلام، وانتظار عودة المهدي وعودة المسيح.

أما على المستوى العملي، فقد عاش ماسينيون الإسلام من الداخل، ومارس طقوسه، وآمن بالقرآن، وعظمة النبي محمد، وأصالة التصوف الإسلامي، وصام رمضان، واحتفل بليلة القدر، وغيرها، وقد أنشأ جماعة (البدلية) في دمياط، وهي جماعة تضم مسيحيين ومسلمين، «أسسها في دمياط، ثمّ أصبح لها بعض الفروع، فقد تركزت جهودها على استيعاب مسيحيين ومسلمين في إطار التوفيق الإبراهيمي، وكانت له اجتماعات وأنشطة ثقافية دينية تجمع بين ما هو مسيحي، وما هو إسلامي، وفي كلّ اجتماعٍ كانت تتلى بعض سور القرآن الكريم، ولاسيما سورة مريم، وآل عمران، والكهف، والفاتحة. وقد ظلّت علاقتهُ بهذه الجماعة وثيقة طوال حياته، وكان يوالي مراسلتها، حتى بلغت رسائله إليها أربع عشرة رسالة. ولنلاحظ اختياره دمياط مقراً لها،

---

(1) روكالف، بيير، لويس ماسينيون والإسلام، ترجمة عبد الرزاق الأصغر، تاريخ الاقتباس: 12/ 8/ 2012م، موقع صحيفة المدى اليومية: www.almadasupplements.com

وزيارته دار ابن لقمان في المنصورة، التي سجن فيها لويس التاسع عشر، إثر فشل حملته الصليبية على مصر»[1].

ربّما مثّل ماسينيون نموذجاً للاستشراق الديني العلمي، هو وتلميذه هنري كوربان، فقد كانا يتعاملان بمنهج علميّ مع الإسلام، واقتربا إلى حد الإيمان بالإسلام، وأسهما في التعريف بالعمق الروحي للإسلام في الغرب.

وكان موقف ماسينيون الاستشراقي من الإسلام تحولاً نوعياً جذرياً عن الموقف؛ الذي أسسه سلفه أرنست رينان، فقد تمثّل ماسينيون موقفاً أكثر علمية وإيجابية وتقاربية من موقف رينان، «ومع أنّ النظريتين متماثلتان في بنية سياسية وثقافية واحدة قادمة من هيمنة وسلطة فرنسا على العالم الإسلامي، وهي سلطة ثقافية، وسياسية، وكولينيالية، غير أنّ الاختلاف يجلي جلاء واضحاً في قلب المهمّة الفرنسية في العالم الإسلامي، والتي تتحدّد عند رينان بموقف ورأي ومعرفة يتحدّد ابتغاؤها في البطش بالعالم الإسلامي، بينما كانت لدى ماسينيون تحدّد وجوب تفهمه، والرأفة به، والشفقة عليه عن طريق التجاوب مع أحزانه، وحاجاته، وورطته القدسية، فموقف رينان يستبني على فعل فضح، وتعرية، وكشف، وإصدار أحكام، بينما يستبني موقف ماسينيون على التقارب الحميمي، والتمازج، والالتحام» (بدر: 2010م: 56).

❖ **كتبه:**

- مهمة في ما بين النهرين: (جزءان) (1907-1908م).
- بحث في الأصول اللغوية لمصطلحات التصوف الإسلامي: (1912م).
- مختارات من نصوص غير منشورة تخص تاريخ التصوف في بلاد الشام.
- هجرة إسماعيل.
- حولية العالم الإسلامي (بالاشتراك مع ف. مونتيي).
- أخبار الحلاج: نشر النص العربي مرات عديدة (1975م).
- الطواسين (1913م): نشر النص العربي مرات عديدة.
- الإسلام والتصوف.
- خطط الكوفة.
- خطط البصرة، بغداد.
- الضيافة المقدسة.
- المقدسات العربية الإسلامية.

---

(1) المرجع نفسه.

- المغرب في السنوات الأولى من القرن.
- مساهمات مختلفة.
- مباهلة المدينة المنورة وفاطمة.
- المتنبي.
- سلمان ماك والبدايات الروحية للإسلام الإيراني.
- أهل الكهف في المسيحية والإسلام.
- مكانة الإسلام.
- ديوان الحلاج: (1931م) شرح الديوان ترجمه كامل مصطفى الشيبي، مكتبة بابيلون، (2005م).
- آلام الحلاج: المتصوف الشهيد في الإسلام: (أربعة مجلدات). ترجمه الحسين مصطفى حلاج، دار قدمس للنشر، (2004م).
- محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية: (1912-1913م). حققته د. زينب محمود الخضيري، ونشرته في المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة، (1983م).
- التصوف: (بالاشتراك مع مصطفى عبد الرازق). ترجمه إبراهيم خورشيد، وعبد الحميد يونس، وحسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، (1984م).
- ونُشرت (الأعمال الكاملة) للحلاج باللغة العربية، وتشتمل على (الطواسين، بستان المعرفة، الأقوال - نصوص الولاية، الروايات أو الأحاديث، الديوان)، تحقيق قاسم محمد عباس، دار رياض نجيب الريس، بيروت، (2002م).

- **هنري كوربان (1903-1978م):**


Henry Corbin

مستشرق فرنسي متخصّص في الدراسات الإسلامية، ولاسيّما الإسلام الشيعي، والغنوصي. وُلِدَ في باريس، وتعلم في المدارس الكاثوليكية المراحل الابتدائية والثانوية، ثم حصل على الليسانس في الفلسفة، عام (1925م). ثمّ، بعدها بسنة، على الدبلوم العالي من جامعة السوربون، ثم على دبلوم معهد الدراسات العليا من جامعة باريس (1928م)، ودبلوم مدرسة اللغات الشرقية في باريس (1929م).

كان لوي ماسينيون مديراً للدراسات الشرقية في السوربون، وهو الذي أرشد كوربان إلى دراسة السهروردي، ومخطوطاته، وهو المتصوف الإشراقي

الفارسي، وقد غيّر هذا التوجّه نحو دراسة الصوفية الإشراقية، وجذورها الإيرانية الممتدة إلى الزرادشتية في حياة كوربان، فقصد إستنبول لإحصاء مخطوطاته، وقضى فيها ستة أعوام، نشر بعدها المجلد الأول من مجموعة آثار ومؤلفات السهروردي (1945م).

يمكن تقسيم الحياة الفلسفية لـ: هنري كوربان إلى ثلاث مراحل، هي:

- تعلم الفلسفة: (1920-1930م)، وهي -كما ذكرنا أعلاه- في باريس.
- تعلم الإشراق: (1939-1946م)، وفيها درس السهروردي والمدرسة الإشراقية في إستنبول.
- تعلّم التصوف والتشيّع؛ حتى بات قريباً من الإسلام في إيران، ولازم كبار علماء الشيعة هناك.

درس كوربان في مدارس ومعاهد كاثوليكية، وأصبح بروتستانتياً لوثرياً.


العلامة الطباطبائي

في عام (1949م)، حضر كوربان المؤتمر السنوي لإيرانوس في أسكونا في سويسرا، وأصبح شخصية رئيسة فيه، إضافةً إلى يونغ، ومرسيا إلياد، وجيرشوم شوليم، وأدولف بورتمان.

ومنذ عام (1950م)، بدأ يمضي الخريف في طهران، والشتاء في باريس، والربيع في أسكونا، وكان في طهران يمضي وقته مع العلامة الطباطبائي في تبادل الآراء.

أصدر (197) كتاباً بين باريس وطهران، ما عدا دراساته المنشورة في المجلات العلمية، وكان قد قدّم آخر ورقة له في (حزيران 1978م)، بعنوان: (**عيون الجسد.. عيون النار: علم الغنوصية**)، وتوفي في 7 تشرين الأول من العام نفسه، في المدينة نفسها التي وُلِدَ فيها عن عمر ناهز الـ (75) عاماً.

عرّف العالم بالعمق الروحي والفلسفي والعرفاني للإسلام، وكرّمته إيران وعلماؤها.

❖ فكره:

بقي هنري كوربان في دائرة البحث في التراث الروحي الإسلامي، ولاسيما الجانب المغيّب منه، فقد سعى لكتابة تاريخ جديد للفلسفة الإسلامية، واهتمّ بالتصوّف، والتشيّع، والغنوصية، والإسماعيلية، والإشراقية بشكل خاص، وسجّل سبقه الفريد في إعادة ترتيب الهيكل الروحي الباطني للإسلام، وكشف درره، وسجل مقارناته الفريدة لهذا التراث مع الزرادشتية، والمندائية، والهرمسية.

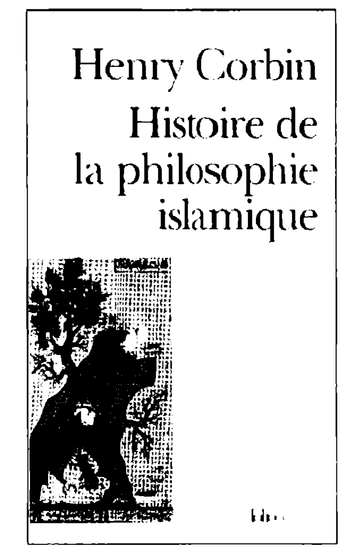
- **الفلسفة الإسلامية:**

أعاد هنري كوربان كتابة تاريخ ومكوّنات الفلسفة الإسلامية، وقد كان اكتشافه للتراث الشيعي نقطة تحوّل هائلة جعلته يعيد النظر في كلّ التراث الرسمي للإسلام، ومنه الفلسفة.

قسّم تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى ثلاث مراحل أساسية: الأولى تبدأ مع الإسلام حتى وفاة ابن رشد (595هـ-1198م)، وهي المرحلة التي يتناولها البحث الفلسفي عامة، على الرغم من إهماله الجانب الصوفي والباطني.

والمرحلة الثانية تبدأ بعد ابن رشد، حيث يستمرّ تيار الإشراق والتصوّف مع السهروردي، وابن عربي، (1198- نحو 1540م)، وهي فترة الميتافيزيقا الصوفية، ومدرسة نجم الكبرى الصوفية والإسماعيلية المتطورة. باختصار، هي الفلسفة الغنوصية في الإسلام.

أمّا المرحلة الثالثة فتبدأ (نحو 1540م- الآن)، حيث تبدأ من المرحلة الصوفية في إيران، وتستمر إلى الآن، وتتضمن ظهور مدارس فلسفية، وروحية، وصوفية، وشيعية جديدة، ولاسيما في إيران.



غلاف كتاب
تاريخ الفلسفة الإسلامية

أنجز كوربان تاريخ الفلسفة في مرحلتها الأولى، في كتابه (**تاريخ الفلسفة الإسلامية**)، وتناول بعض ما تبقى في كتابه الموسوعي (**الإسلام الإيراني**) في أربعة مجلدات. تناول تاريخ الفلسفة الإسلامية، ونشوء التشيع، والفلسفة النبوية، حيث التشيع الاثنا عشري، والتشيع الإسماعيلي، ثم تناول علم الكلام السنّي من خلال المعتزلة، والأشاعرة، وعلاقة الفلسفة الإسلامية بعلوم الطبيعة، ثمّ الفلاسفة المسلمين الذين أعادوا صياغة الفلسفة الإغريقية، كالكندي، والفارابي، وابن سينا، وغيرهم، ثمّ التصوف وفلسفته الخاصة والإشراق من خلال السهروردي، ثمّ الفلاسفة المسلمين في الأندلس، وختمهم بابن رشد.

إنّ الخطوة الجريئة، التي قام بها كوربان، هي دمجه للتشيع، والتصوف، والإشراق، والاعتزال، في تاريخ الفلسفة، وعدم جريه وراء المناهج الغربية التقليدية، التي كانت تتبع الفلسفة في شكلها الإغريقي عند المسلمين، واقتصارها عليهم. وبصدور مجلدات كتابه (**الإسلام الإيراني**) وسّع منهجه هذا، ورأى أن الفلسفة الإسلامية لم تتوقف بعد وفاة ابن رشد، بل استمرت بظهور فلاسفة عظام مثل: الداماد،

والملا صدرا، وغيرهما، في إيران، واستمرت مع الصعود الصفوي، وما زالت حيّة إلى يومنا هذا.

هذا التفرد، الذي قام به كوربان، أعطى زخماً جديداً لتقصي النمو الروحي، والفلسفي، والفكري، عموماً في الإسلام الوسيط، في مراحله المتأخرة، حتى اليوم، وأوضح مدن ومراكز الفلسفة والفكر فيه، على الرغم من الانحدار السياسي لبلدانه.

- التصوف:

ولج هنري كوربان عالم التصوف الإسلامي من خلال جناحين كبيرين لهذا العالم الخاص، الجناح المغربي، الذي يمثله ابن عربي، والجناح المشرقي الذي يمثله السهروردي.

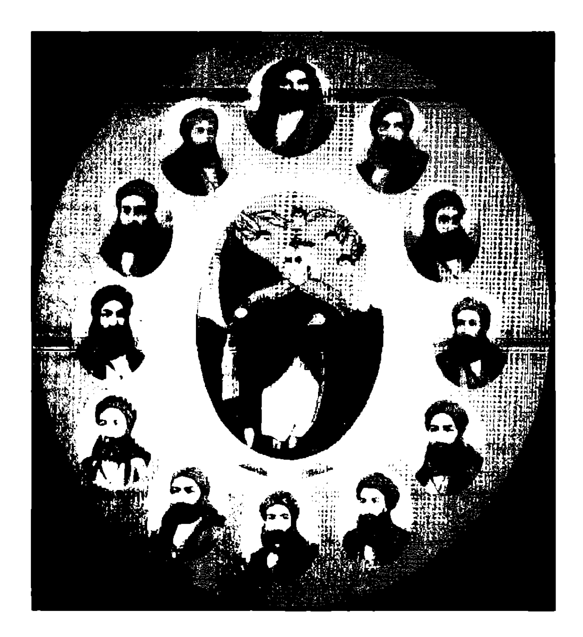
«ففي المغرب كان التصوّف يواجه اللاهوت بقوّة، وينشئ (ميتافيزيقا الخيال الخلّاق)، وفي المشرق كان التصوف يشكّل نوعاً جديداً من الميتافيزيقا الروحية، وحين جمع كوربان هذين النوعين في دراساته، وصل إلى نتائج جديدة لم يصل إليها أحد قبله. إنّ ميتافيزيقا الخيال هذه مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمفهوم التجلي، وبمذهب التجلي (Theophanisme) (التجلي الإلهي)، الذي يوجّه تصوف ابن عربي بكامله، ويهيمن عليه. وهذا المفهوم حاولنا تعميقه هنا؛ لأنّه، في نهاية المطاف، يهيمن على الحكمة الصوفية عموماً، ويعارض، في الآن نفسه، لاهوت التجسيد (Incarnation)، وعوائد فلسفتنا الوضعية، والحرفية، والعقلانية، أو التاريخانية» (كوربان: 2008م: 10).

وحين ينحت كوربان مصطلح (الميتافيزيقا الصوفية)، فإنه يحاول أن يقارنه، أيضاً، بـ: (الميتافيزيقا الفلسفية)، ليصل بعدها إلى طريق ثالث جديد. فهو يقول: «ولقد خلفنا وراءنا الفلاسفة (الآخذين بالهيلينية)، فهل يلتقي السبيل الذي اتبعوه بميتافيزيقا الصوفية، أم أنّ أهداف كلّ منهما متباعدة الواحدة عن الأخرى إلى درجة أنّها تبرّر سخرية الصوفية من الفلاسفة، وقد رأوهم يتخبطون، دون أن يتمكنوا من الوصول إلى سواء السبيل؟ أما نحنُ، فنستطيع أن نجيب بأنّ فلسفة السهروردي، وميلاد الفلسفة الإشراقية معه، إنّما تستجيب لتلك المتطلبات العميقة، التي تقتضيها تلك الثقافة، التي لا يمكن أن يفصل فيها بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الروحانية» (كوربان: 1998م: 302).

- الإمام والزمان الدائري:

يرى هنري كوربان أنّ الشيعة جعلوا من الأئمة، ورثاء الباطن، واستمرار الجهد الروحي للإسلام، وأنّهم اكتسبوا التعليم الإلهي دفعة واحدة، في القلب، فانجلت أبصارهم، وعقولهم، ولذلك، فالإمامة هي إكمال لدورة النبوة.

ويعدّ الإمام الثاني عشر آخر الأئمة، لكنّه غاب ليظهر في آخر الزمان، ويرى أنّ الإمام المهدي تختلف فكرة الشيعة فيه عن فكرة باقي الإسلاميين اختلافاً عميقاً، «فهذا الزمان الحاضر، الذي يتسمّى باسم الإمام، هو زمان غيبته، ولهذا فإنّ (زمانه هو) قد أُفرد بأمارةٍ مختلفةٍ عن إمارات التاريخ؛ أي: زماننا نحن. فلا يمكن أن تتكلّم عن هذا الزمان (أي: زمان الغيبة، زمان المهدي)، إلا فلسفة نبوية؛ لأنها فلسفةٌ (مَعَادية) أساساً. فبين هذين الحدّين: بداية أو (تمهيد في السماء)، وختام أو نهاية تنفتح برجعة الإمام المنتظر، (على زمان آخر)، فتنتقل مأساة الوجود الإنساني، الذي يعيشه كلّ مؤمن. فتقدّم زمان الغيبة نحو خاتمته، إن هو إلّا نتيجة لرجعة الإمام، وهذا هو دور الولاية الذي يلي دور النبوة» (كوربان: 1998م: 119).

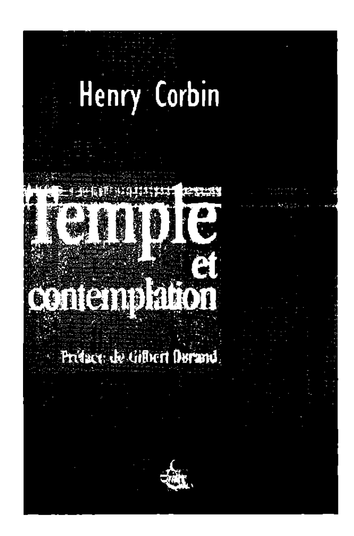


صور من وثائق هنري كوربان

يرى كوربان أنّ الشيعة نظروا إلى الولاية باعتبارها باطن النبوة، ولذلك فإنّ ترسيمة التاريخ القدساني يجب أن تشتمل على علم النبوة، وعلم الإمامة، وهكذا يرى أنّ الشيعة ضحّوا، من خلال الولاية أو الإمامة، المقدّس في التاريخ؛ أي: أنّهم جعلوا المقدّس مستمراً باطناً للتاريخ الظاهر العادي المكشوف، ويرى أنهم، بذلك، قدّموا «ترسيمة تاريخ قدساني عظيم تتكشف فيه إرهاصات لاهوت عام لتاريخ الأديان» (كوربان: 1998م: 121)، وهو ما يجعلهم متميزين حتى على المسيحية في تقديم صورة أخرى للعود الأبدي، والزمان الدائري المقدس.

❖ **أهم كتبه:**

- مجموعة آثار ومؤلفات السهروردي: (1945م).
- كشف المحجوب: رسالة في المذهب الإسماعيلي: (1949م).
- حكمة الإشراق: النص العربي.
- رسالة في اعتماد الحكماء: (1952م).
- جامع الحكمتين (بالاشتراك مع محمد معين): (1953م).
- ابن سينا والتمثيل العرفاني: (1954م).
- شرح قصيدة فارسية لخواجة أبو الهيثم أحمد بن حسن الجرجاني (مع محمد معين): (1955م).
- مجموعة في أحوال شاه نعمة الله الولي الكرماني: (1956م).
- كتاب عبر العاشقين، في التصوف: (1958م).
- ابن سينا والتلاوة الرؤوية: (1960م).
- إيران واليمن: (1961م).
- كتاب الإنسان الكامل للنسفي: (1962م).
- شرح شطحات الشيرازي: (1962م).
- كتاب المشاعر للشيرازي: (1964م).
- شاهنامة الحقيقة: (جزءان) (1966-1970م).
- المجموعة الفارسية للسهروردي: (1970م).
- منتخبات من مؤلفات علماء التصوف والحكمة الإلهية العظام في إيران: (1970-1973م).
- الصلات بين حكمة الإشراق وفلسفة إيران القديمة.
- الجسد الروحي والأرض السماوية: من إيران المزدكية إلى إيران الشيعية: (1977م).
- مفارقة التوحيد: (1981م).
- الزمن الدوري والعرفان (الغنوص) الإسماعيلي: (1983م).
- الإنسان وملاكه: نشوء الفروسية الروحية: (1983م).
- وجه الله.. وجه الإنسان: التأويل الصوفي: (1983م).
- المعبد والتأمل: (1986م).
- رجل الضوء في التصوف الإيراني: (1994م).



غلاف كتاب
المعبد والتأمل

- سويدنبرغ والإسلام الباطني: (1995م).
- الفلسفة الإيرانية والفلسفة المقارنة.
- الشيعة الاثنا عشرية: وهو جزء من كتاب (الإسلام الإيراني). ترجمه وحققه ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، (2004م).
- تاريخ الفلسفة الإسلامية: (1964م). ترجمه نصير مروة، وحسن قبيسي، دار عويدات للطباعة والنشر في بيروت، طبعتان كانت الثانية في (1998م).
- الخيال الخلّاق في تصّوف ابن عربي: (1969م). وظهر في طبعة ثانية بعنوان: (وحده مع الواحد: الخيال الخلّاق في تصوّف ابن عربي): (2008م). ترجمه إلى العربية فريد الزاهي، منشورات الجمل، برلين، (2008م).
- الإسلام الإيراني: الجوانب الروحية والفلسفية: (4 مجلدات)، (1971-1973م). تُرجم إلى العربية، من هذه المجلدات الأربعة، الكتاب السابع، وهو بعنوان: (الإمام الثاني عشر). ترجمه وحققه وقدمه نواف محمود الموسوي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (2007م).

ويتكوّن هذا الكتاب من الأجزاء السبعة الآتية على شكل فصول:

1- التشيع وإيران.
2- مفهوم التشيع الاثني عشري.
3- معركة التشيع الروحية.
4- ظاهرة الكتاب المقدس.
5- في الباطن والتأويل.
6- مبحث النبوة ومبحث الإمامة.
7- معنى الإمام للروحانية الشيعية.

- نظرة فيلسوف في سيرة الشيخ الأحسائي والسيد رشتي: ترجمة وتحقيق خليل زامل، وراضي ناصر السلمان، مؤسسة فكر الأوحد للتحقيق والطباعة والنشر، (2002م).
- عن الإسلام في إيران: ترجمة وتحقيق نواف الموسوي، ونشرته دار النهار، بيروت، (2000م).

* * *

الفصل الثاني

علم الأديان والدراسات الإسلامية

الدراسات الإسلامية حقل واسع من الدراسات الخليطة بين ما هو عقائدي، ومعياري، وذوقي، وعلمي، ولا نكاد نجد تسمية دقيقة واضحة لمجمل هذه الدراسات. أغلب الدراسات الإسلامية لا تقع ضمن دائرة البحث العلمي لعلم الأديان، فقد تقترب منه، ومن آلياته ومناهجه، لكنّها لاتقع فيه، فهي امتداد للدراسات المعيارية، ولمحاولات البحث والتحليل العفوية، التي ظهرت منذ بدايات القرن العشرين، والتي ظهرت على يد باحثين ودارسين يحاولون تكييف الإسلام مع العصر الحديث، وربما يتطرّقون إلى نقده وبيان مشكلات التكيف فيه، وهذا أمر مختلف تماماً عن جوهر علم الأديان. ويسعى البحث للتمييز بين الدراسات الإسلامية، وعلم الأديان، وهو يعمل في حقل الدين الإسلامي.

يمكننا النظر، اليوم، إلى الدراسات الإسلامية على أنّها الدراسات المرتبطة بالإسلام، التي يقوم بها مسلمون مؤمنون، في الغالب، ويغلب عليها الطابع الإيماني، الذي يقوم بالتوضيح، والوصف، والتحليل، من داخل العقل الإسلامي، وتشتمل الدراسات الإسلامية على: الفقه الإسلامي، وعلم الكلام، والعلوم الإسلامية، مثل التربية الإسلامية، والاقتصاد الإسلامي. وتقوم أغلب الدراسات الإسلامية بإضفاء الطابع الإسلامي على العلوم الإنسانية، والمعرفية، والثقافية، ويقوم بعضها القليل على النقد العام.

وقد تعني الدراسات الإسلامية الخوض في التاريخ الإسلامي، والفلسفة الإسلامية، وتاريخ العلوم الإسلامية.

كلّ ذلك يجري وفق توازن بين الدارس الإسلامي، والنسيج الإسلامي للثقافة، وقد تستعمل طرق البحث العلمية المعروفة إطاراً شكلياً لمثل هذه الدراسات؛ بل قد يتمّ استخدام المناهج الحديثة بتوجيه إسلامي يمنح المنهج بعداً إيديولوجياً إسلامياً.

باختصار، الدراسات الإسلامية الحديثة علم إسلامي جديد يضاف إلى العلوم الإسلامية الوسيطة، مثل علم الكلام، وعلم العقيدة؛ لأنها تنطلق من مسلمات إيمانية، وتتجنب دراسة الإسلام ظاهرة اجتماعية.

كانت الدراسات الدينية قد نشأت في الغرب، بعد عصر الأنوار، فهي تمثل الفهم الكلاسيكي الحديث للدين، ويعتمد هذا الفهم على نوع من الوصف وعقلنة الظاهرة الدينية، وتطبيق منهج الاستقراء. وقد وقفت تدريجياً ضد الثيولوجيا (اللاهوت) المسيحي، وافترقت عنه، ولم تندرج ضمن مباحث الفلسفة بمكوناتها المعروفة، وكانت، بحقّ، المقدمات الأولى التي مهّدت لظهور علم الأديان، وهو العلم الذي ظهر، في بدايته، تحت مسمّى قريب منها؛ إذ إن مصطلح ماكس مولر، الذي استخدمه كان (Religion wissensch)، الذي يترجم حرفياً (الدراسة العلمية للدين)، وهو الخطوة النوعية، التي تلت (الدراسة العقلية للدين)، التي هي، بالضبط، ما يعرف بـ: (الدراسات الدينية)، وهنا لا بدّ من أن نقارن ونقول: هل يمكن أن تكون الدراسات الإسلامية، التي بدأت مع بداية القرن العشرين، مع جيل النهضة، مقدمة لظهور علم الأديان المهتم بالدراسة العلمية للدين الإسلامي؟

1- تصنيف الدراسات الإسلامية:

يمكننا، من حيث المبدأ، تصنيف الدراسات الإسلامية إلى مجموعات، أو أنواع، حسب مكوّنها العلمي، وهي:

(1) **الدراسات الإيديولوجية**: وهي الدراسات الموجّهة عقائدياً، والتي تدافع عن الإسلام، وتاريخه، وعقائده، وأفكاره، بطريقة حادة، أو معتدلة، ويمكن أن نقسمها إلى نوعين فرعيين هما:

أ- دراسات الإسلام السياسي: وهي دراسات حزبية موجّهة لا يمكن، في أيّ حال من الأحوال، اعتبارها دراسات علمية؛ لأن غايتها التحزّب، والضيق الفكري، والدوغما السياسية الدينية.

ب- الدراسات العقائدية العامة: وهي الدراسات المتعصبة، التي تقع خارج الإسلام السياسي، من حيث المنطلق، لكنّها تلتقي مع ما يناسبها من حيث العقائد والنتيجة.

ولا يمكن اعتبار الدراسات الإيديولوجية الإسلامية دراسات علمية، أو تقع في منطقة الفحص العلمي، فهي جزء من مشكلة البحث العلمي، وتحتاج إلى الدراسة والتقييم، وهي -كما نرى- الامتداد الطبيعي للتوجّهات الطائفية الوسيطة، التي كانت بمثابة أحزاب ذلك الزمن.

(2) **الدراسات الفكرية التحليلية**: وهي الدراسات الجادة، التي قام بها مفكرون متنورون أغنوا بها الدرس الإسلامي، والتحليل العلمي للظواهر الإسلامية، لكنها تنتمي إلى الفكر

الإسلامي الحديث، وليس إلى علم الأديان، فهي معنية بنقد الرؤى القديمة، وتأسيس رؤى جديدة، ولا تقترب كثيراً من مشكلات علم الأديان، ولا تستخدم وسائله، وطرق البحث فيه. لكنّها -لا شك- الأقرب إليه من الناحية العلمية، ويمكن أن تكون أبواباً للدخول إلى علم الأديان.

هذه الدراسات الفكرية التحليلية يمكن اعتبارها الجزء العربي ممّا يُعرف بعلم الإسلام (إسلامولوجي)، الذي يُشكّل بقية المفكرين من الشعوب الأخرى، والعربية، بشكل خاص، الجزء الآخر منه.

ولعلّ من أهمّ روّاد هذه الدراسات: محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، حسن حنفي، مالك بن نبي، هشام جعيط، محمد عابد الجابري، جورج طرابيشي، وآخرون.

(3) الدراسات التاريخية والمقارنة: تعتمد أغلب هذه الدراسات على الإرث العربي السابق لها، والذي أسسه بعض الأكاديميين، وغير الأكاديميين، في بداية القرن العشرين، وهي دراسات استعراضية لا تمتاز بالدقة، والعمق، وأغلبها منحازٌ سلفاً للإسلام، وهو ما يضعف قيمتها العلمية.

في عام (1949م)، قامت لأوّل مرة، في الوطن العربي، كلية الآداب في جامعة فؤاد الأول، بتدريس مادة (تأريخ الأديان) لطلبة فرع الاجتماع من قسم الدراسات الفلسفية، وقام الدكتور محمد عبد الله دراز بتدريس هذه المادة، وظهر، عام (1952م)، كتاب من تأليفه بعنوان: **(الدين، بحوث ممهّدة لدراسة التاريخ والأديان)** والكتاب، في حقيقته، لا علاقة له بتاريخ الأديان؛ بل بعلم الأديان (انظر: دراز: 1952م).

ولطالما حدث هذا اللبس في التمييز بين علم الأديان، الذي يدرس الظاهرة الدينية في جوهرها، وظلالها الاجتماعية، والنفسية، والأنتربولوجية، وغيرها، وبين تاريخ الأديان، الذي يدرس تواتر ظهور الأديان في التاريخ، منذ عصور ما قبل التاريخ حتى يومنا هذا.

تتبع الدراسات التاريخية والمقارنة للأديان الوصفَ الذي تقترحه الأديان السماوية، بشكل خاص، عن تأريخها، ومعجزاتها، وكيفية ظهورها، ورأيها في الأديان الأخرى، دون تمحيص علمي، وهو ما يبعدها عن المنهج العلمي المستند إلى علوم التاريخ، والحضارات، والآثار، وبذلك، تطغى الرواية الدينية في تاريخ الأديان على الرواية الآثارية التاريخية، التي تنسب الأديان إلى التطوّرات المعروفة لمجتمعاتها وشعوبها.

إنّ الدافع الأساس، في الكثير من الدراسات الإسلامية، هو الإسلام نفسه، ومحاولة إصلاحه، وعدم إغفال قدسيته، وهذا ما يجعلها تخرج من دائرة العلم إلى دائرة الاعتقاد.

المنهجية المتسلسلة لا بُدَّ من أن تكون حاضرة في دراساتنا العلمية الفينومينولوجية للإسلام، وهو ما يجعلنا نتوخى العلم، ونبتعد عن الإيديولوجيا، التي غايتها تنزيه الإسلام، أو إصلاحه، أو التبشير به، من خلال عقدة القداسة، التي تلازمنا، ونحن نشتغل في داخله.

الفرق بين التاريخ (العلمي) للأديان، والتأريخ (الديني) للأديان، كبير جداً، فالأول يتحدّث عن الحقائق التاريخية والآثارية، التي تمّ التحقق منها، ويستبعد الروايات الدينية كلها وضمنها روايات الكتب المقدسة للأديان، بينما الثاني يعتمد على هذه وغيرها، ويطغى عليه طابع الدين، الذي ينتمي إليه المؤلف، وينحاز إليه.

وينطبق هذا على المقارنة العلمية والدينية للأديان، حيث تتسم الأولى بقدر كبير من الحيادية والموضوعية، ولا تميل إلى الطعن والتسفيه لدين على حساب دين آخر، بينما تميل الثانية إلى الكيل بمكيالين، وتفضل ديناً على آخر، وترى، في الدين الذي تنحاز إليه، امتلاكه الحقيقة الإلهية، وغيرها.

والأمثلة كثيرة لا تحصى، ولا تُعد، في مجال الدراسات الإسلامية، في هذه الحقول الثلاثة. لكنّ الأمثلة نادرة جداً في الدراسات العلمية للدين، أو تاريخه، أو مقارنته، في حاضرنا العربي.

2- علم الأديان والدراسات الإسلامية: نقاط التلاقي والاختلاف:

نرى أنّ مشكلة التقابل، أو التوازي، بين علم الأديان والدراسات الإسلامية صدىً للتقابل، أو التوازي، بين العلم والدين، ففي حين يحاول علم الأديان السيطرة على الظاهرة الدينية، وفهمها بآليات ومناهج علمية، من أجل فهمها، وتحليلها، فإنّ الدراسات الدينية تنجذب نحو الدين، وتحاول عدم المساس بنقاطه الحساسة، التي يتكتّم عليها، ويتمترس فيها.

وقد أوضح ولتر ستيس هذا التقابل بين العلم والدين في عبارة دقيقة، حين قال: «إن هناك مشكلتين مركزيتين، ومشكلة فرعية؛ المشكلة المركزية الأولى هي ما إذا كان علينا أن نقبل النظرة العلمية إلى العالم على أنها صحيحة؛ بل على أنها الحقيقة الوحيدة، أو ما إذا كانت النظرة الدينية صحيحة، أو أنها تنطوي على بعض الحقيقة، التي أهملتها النظرة العلمية، أو ما إذا كان يمكن التوفيق بين هاتين النظرتين على أيّ نحو من الأنحاء، تلك هي، بالقطع، المشكلة الأكثر أهمية. وتتعلق المشكلة الثانية بأسس الأخلاق، وما إذا كانت دنيوية أو دينية، وما إذا كانت الأسس الدنيوية تعني نظرة نسبية إلى الأخلاق. أما المشكلة الفرعية، فهي: أَلدينا حرية إرادة من أيّ نوع، أم أننا مجرد تروس في آلة العالم، لانستطيع، حتى في أبسط أمور السلوك، أن نغير بمقدار شعرة في المسار الحتمي للعالم؟ وأنا أقول: إنّ هذه مشكلة فرعية؛ لأنها تابعة

لمشكلة الأخلاق، وهي بالفعل جزء منها؛ لأنه ما لم تكن هناك إرادة حرة، فلن تكون هناك أخلاق» (ستيس: 1998م: 245-246).

علم الأديان ليس بديلاً مطلقاً للدراسات الإسلامية، ولكنّه يجب أن يكون في متناول الطلبة والدارسين، وأن تعرف مناهجه جيداً، لكي يؤدي غرضه العلمي في دراسة الإسلام، والديانات الأخرى، مثلما يجب أن تؤدي الدراسات الإسلامية غرضها العلمي، جنباً الى جنب، مع غرضها الروحي، والأخلاقي، والعقلي.

3- أنواع الدراسات الإسلامية في العالمين الإسلامي والغربي:

(1) الدراسات الإسلامية في العالم الإسلامي:

لا بد من التمييز بين الدراسات الإسلامية، والعلوم الإسلامية، فالعلوم الإسلامية هي علوم بالمعنى الديني نشأت بعد ظهور الإسلام، وأسسها العصر الوسيط الإسلامي، وتشتمل على أنواع العلوم الإنسانية والطبيعية كافة بلبوس ديني من داخل الإسلام نفسه، وتشتمل على:

1- العلوم القرآنية.

2- العلوم الإنسانية الإسلامية (الفقه والشريعة، علم الكلام، التربية الإسلامية، مقارنة الأديان، التصوف، الفلسفة الإسلامية، التأريخ والحضارة الإسلامية، الفنون الإسلامية... إلخ).

3- العلوم الطبيعية الإسلامية (الرياضيات، الفلك، الطب، الهندسة... إلخ).

ويمكننا القول: إنّ هناك علوماً إسلامية وسيطة، وعلوماً إسلامية معاصرة هي امتدادٌ للتي قبلها، فقد تأسست العلوم الإسلامية الوسيطة، أولاً، ثم ظهرت، في عصر النهضة، علوم إسلامية تعدّ امتداداً لها، وأضيفت علوم إسلامية جديدة، مثل: علم الاقتصاد الإسلامي، وعلم الاجتماع الإسلامي، وعلم النفس الإسلامي، وغيرها. ولا تخضع كلّ هذه العلوم لمقايسة المناهج العلمية الدقيقة الحديثة؛ لأنها تحاول إنشاء قوانين خاصة بها.

الدراسات الإسلامية بحوثٌ حديثة عن الإسلام لا ترقى إلى أن تكون علوماً إنسانية منضبطة تحت صرامة البحث العلمي الدقيق؛ بل هي دراسات عقلية فكرية أكثر منها إبستمولوجية علمية، وهي تنقسم إلى ثلاثة أنواع هي: (الإيديولوجية، والتحليلية، والتاريخية المقارنة).

ونرى أنّ الدراسات الإسلامية التحليلية خطوة في الاتجاه الصحيح، الذي قد يؤدي، في المستقبل، إلى ظهور ما يمكن أن نسميه علم الإسلام، وهو الإسلامولوجي (Islamology)، الذي سيشكّل جزءاً من علم الأديان الخاص بالإسلام، مع إضافة الجهود العلمية الكبيرة لعلماء الأديان الغربيين بشكل خاص حول الإسلام.

لا بد من التمييز، أيضاً، بين المنهجين العامين، اللذين يسودان الدراسات الإسلامية، فالمنهج العام، الذي يغلب عليها هو المنهج المعياري (Standard Methodology)، الذي يقوم على فرض القاعدة على مادة البحث؛ أي: أنه يبدأ بالكليّات، وينتهي بالجزئيات، وهو ينأى عن الوصف والحياد، ولذلك فهو يضع القواعد الكلية، التي يتمسك بها سلفاً، ويطبقها على الظواهر الدينية، ومادة البحث عموماً، وينظر ما يخرج عن هذه القواعد على أنّها شواذ، أو خروجٌ قسري ومؤقت عن الأصل، ويبتكر أحكاماً قاسيةً عليها.

وقد كان هذا المنهج سائداً بالكامل في الدراسات الوسيطة، وهو المنهج الاستنباطي (Deductive)، الذي وضع قواعده أرسطو. وما زال بعضهم يأخذ به حتى يومنا هذا. أما النهج الآخر القليل الاستعمال، وهو المنهج الأكثر علمية، فهو المنهج الوصفي (Descriptive Methodology)، ويرتكز هذا المنهج على الوصف الكامل للظاهرة، والخروج بأحكام منها؛ أي: أنه يبدأ بالجزئيات ليصل إلى الكليات (فهو عكس المذهب المعياري تماماً)، ولذلك هو يُسمَّى، أيضاً، المنهج الاستقرائي الذي بدأ بوضعه فرانسيس بيكون في عصر النهضة، واستمر إلى يومنا هذا، ويرتكز على الوصف الدقيق والمفصل للظاهرة، أو الموضوع، بطريقة كمية، أو كيفية، مع زمن محددٍ، ومكان محددٍ، بالدرجة الأساس، وهو المنهج السائد اليوم في البحوث العلمية الأكاديمية بشكل خاص.

المنهج الظاهراتي (Phenomenological Methodology) هو المنهج الأفضل في علم الأديان، وهو منهج وصفي بالأساس، لكنه يذهب عميقاً لاستنطاق أغوار الظاهرة، وجعلها تكشف عن مكوناتها من خلالها هي، لا من خلال مفاهيمنا الفكرية والفلسفية، حيث يتم الوصول إلى جوهر الدين، وملامسة عمقه المقدس، ووصف الظاهرة وتأثيراتها على الفرد والجماعة في زمن ومكان محددين.

المنهج الظاهراتي يعاكس المنهج التأريخي؛ لأنه لا يناقش الظاهرة تأريخياً؛ بل يدرسها خارج التاريخ، ويعلق الحكم التاريخي عليها، ويتعاطف معها، ويعمل على مجاراتها ليكشف مكنونها. إنه يدرس الظاهرة كتاريخ قدسي، وليس كتاريخ كرنولوجي، ولذلك فإنّه أقرب المناهج إلى دراسة الأسطورة والدين، فهو يناسب التاريخ القدسي الدائري، ولا يناسب التأريخ الدنيوي المستقيم، فهو يكشف عن مكونات وعناصر وعلاقات الظاهرة حتى لو كانت غير منسجمة مع محيطها.

ويمكننا تلخيص مناهج الدراسات الإسلامية وعلم الأديان بهذا الجدول المبسط:

المنهج العام	المنهج الخاص	نوع البحوث السائدة في استخدام المنهج	أسماء من أعلامه الغربيين	أسماء من أعلامه العرب
المعياري standard	الاستنباطي (الاستدلالي) deductive	الدراسات الإسلامية التقليدية	هردر بنيامين، كونستان سبينوزا، أرنست رينان	محمد عبده، جمال الدين الأفغاني، أحمد أمين
الوصفي descriptive	الاستقرائي inductive	الدراسات الإسلامية الأكاديمية	لوي ماسينيون، (التصوف الإسلامي)، هنري كوربان (التشيع والإشراق)، جوزيف فان إس (علم الكلام)	محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، مالك بن نبي
	الظاهراتي phenomeno logical	علم الأديان	ماكس شيلر، فان در ليو، توشيهيكو ايزوتسو، مرسيا إلياد، اتين جيلسون، رودولف اوتو، فريدريش هايلر، شلايرماخر	لايوجد
	التأويلي hermonatical	علم الأديان	ديفيد شتراوس، فيلهلم دلتاي	لايوجد

مازال علم الأديان، في الوطن العربي، غريباً وبعيداً عن الاهتمامات الأكاديمية لأسباب عديدة، منها حداثته، وعدم استقرار مكوّناته ومناهجه، وعدم ترجمة مراجعه الرئيسة، ومنها، أيضاً، عزوف المسؤولين عن الدرس الأكاديمي عنه، وخوفهم من صراحته، ومادته العلمية، التي قد تسبّب تقاطعاً مع الكثير من المسلّمات البديهية في المعتقدات الدينية الإسلامية.

علم الأديان أحد العلوم الإنسانية، كعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الإنسان، ولا بد من أن يدخل في مناهج الدراسات الجامعية الأولية والعليا في عالمنا العربي بمكوّناته ومنهجيّاته العامة، لكي يتعلّم الطالب كيفية التحليل العلمي للنصوص، والظواهر، والأفكار الدينية، وهذا ما سيساعدنا في نشوء علم أديان يهتمّ بالإسلام، ويمكن الاستعانة بما أنجزه علماء الأديان في العالم، وهم يدرسون، بحيادية، علمية الدين الإسلامي.

(2) دراسة الإسلام في الغرب:

تفاوتت دراسة الإسلام في الغرب، على مرّ الزمن، وتدرّجت في الجدية والرصانة، ويمكننا، إجمالاً، رصد تأريخ دراسة الإسلام (الدراسات الإسلامية) في الغرب، كما يأتي:

1- الدراسات الوسيطة: وهي دراسات عقائدية مسيحية، أو يهودية، انطلقت من فهم ضيّق ومحدود ومعادٍ للدين الإسلامي، ولا يمكن عدّها، اليوم، ضمن الدراسات المنهجية؛ بل هي وثيقة لفضح التعصب الديني الغربي ضد الإسلام، وكانت -لا شك- الأساس الفكري، الذي قامت عليه الحروب الصليبية، ومعاداة الإسلام في الغرب.

2- الدراسات الاستشراقية: كانت الدراسات الاستشراقية الأولى، منذ القرن الخامس عشر حتى القرن التاسع عشر، امتداداً للدراسات الوسيطة في موقفها الإيديولوجي العدائي من الإسلام. ومع ظهور العلوم الإنسانية حقلاً علمياً جديداً اشتمل على الاستشراق، بدأت الدراسات الاستشراقية العلمية بالظهور، وأصبحت النظرة العلمية العميقة واضحة فيها، ومنهم (أدريانس رينلد، هاملتون جب، ثيودور نولدكه، سلفستر دي ساس)، وقد كانت خطاباتهم الاستشراقية لا تذهب بعيداً في كيفية الفهم، وإيجاد الحلول، فضلاً عن كونها وصفية، فهي «خطاب غربي عن الإسلام، وهو صادر عن اختصاصيين باللغات الشرقية.

إنّ علماً كهذا يشكّل، منذ القرن التاسع عشر، ممارسة معرفية ملتزمةً وغير ملتزمة، في الوقت ذاته، وأقصد بالالتزام، هنا، الالتزام الإبستمولوجي، إنّها ملتزمة بمعنى أنّ المستشرقين ينتمون إلى ثقافتهم الخاصة، عندما يراقبون الإسلام، ثمّ يتحدّثون عنه انطلاقاً من فرضيات مسبقة، ومسلّمات فلسفية، ولاهوتية، وإيديولوجية خاصة بهذه الثقافة، أو قل: تربض وراء هذه الثقافة.

إنّ التزامهم الإبستمولوجي هو نفسه التزام كلّ باحث آخر غير متخصّص في الاستشراق، حتى عندما يدرس المجتمعات المسيحية الأوروبية، أو الغربية، ولكنّهم غير ملتزمين إبستمولوجياً في الوقت ذاته، بمعنى أنّ المستشرقين لايبالون إطلاقاً بمصير المسلمين، والمجتمعات الإسلامية، عندما يدرسون الإسلام، أو يكتبون عنه، فهذه ليست مشكلتهم، كما

يقولون صراحةً حتى يومنا هذا، فعلى كاهل المسلمين أنفسهم تقع مهمة التجديد، وزحزحة الحدود التقليدية لفكرهم ومعرفتهم» (أركون: 1996م: 37-38).

وكانت تتميز بنقص واضح حول خصوصية الإسلام، والمقولات الخاصة بجوهره، فقد وقعت، قبل ذلك، وأثناء نموّها العلمي، في القرن التاسع عشر، تحت تأثيرات يهودية، ومسيحية، جعلت منهم يهتمون بالكثير من الجوانب التأصيلية في اللغة بشكل خاص، «وقد استخدموا المنهجية الفيلولوجية زمناً طويلاً من أجل استخراج (الأصول أو التأثيرات) التوراتية والإنجيلية للآيات القرآنية، ولكنّها بقيت عبارة عن دراسة مقارنة شكلانية مركّزة على الصيغ التعبيرية؛ بل حتى على الكلمات وأنسابها التاريخية. أمّا البنى السيميائية، أو الدلالية للخطاب الديني، والدور الأساس للمجاز، والبعد الأسطوري للقصص الدينية؛ أي: باختصار كلّ المقولات المؤسسة لخطاب الوحي، الذي انبثقت عنه النصوص المقدسة من قبل الطوائف الدينية، والتي تشكّل بعض تجلياته، وتجسيداته فحسب؛ أمّا كلّ ذلك، فقد بقي مجهولاً بشكل كليّ، أو شبه كليّ من قبل المنهجية الاستشراقية» (أركون: 1996م: 38-39).

3- الدراسات الأكاديمية: وهي الدراسات العلمية، التي ظهرت في الجامعات الغربية عن الدين الإسلامي، والتي سادتها، بشكل عام، مناهج علمية موضوعية، وتفاوتت في محصلة آرائها في الإسلام، وظهر، في هذه الدراسات، بعض الباحثين الموضوعيين، وكان القرن العشرون مسرحاً لها، ومن أهم روادها (روجيه غارودي، فيليب حتي، مارشال هدجسون، غوستاف غرونباوم، ريجي بلاشير، لويد جي مونللي، جوزيف شاخت، رينولد نيكلسون).

4- دراسات علم الأديان: وهي الدراسات، التي قام بها بعض أعلام علم الأديان، والتي أخذت بمناهج علم الأديان، وتسعى، بمجملها، إلى تأسيس ما يعرف علمياً بعلم الإسلام (إسلامولوجي). ومنهم جوزيف فان إس، المتخصص في علم الكلام الإسلامي، ولوي ماسينيون المتخصّص في التصوّف الإسلامي وفلسفته، وهنري كوربان المتخصّص في الإسلام الشيعي والغنوصي، ورودولف أشتروتمان المتخصّص في الإسلام الباطني، وجاك بيرك، وغيرهم.

وعلى الرغم من ذلك، مازال الإسلام بعيداً عن الدراسات العلمية وعلم الأديان في الغرب، لأسباب كثيرة، وحتى الزيادة الملحوظة في هذه الدراسات، والتي جاءت في أعقاب ظهور الإرهاب، ومحاربته، لم تتوغل عميقاً في معرفة الإسلام بسبب الصورة المشوهة، التي صنعها الإرهاب والإسلام السياسي، وبسبب التحامل المباشر والسريع من قبل الغربيين على الإسلام؛ إذ مازالت النظرة إلى الإسلام مشوبة ومزدوجة.

يتساءل محمد أركون عن سبب ازدواج النظر الى الإسلام ديناً، والإسلام ثقافةً، عند الغرب؛ «فالإسلام مرتبط جداً، من الناحية العقلية والثقافية، بالفكر الأوروبي الغربي، ولكنّه،

ديناً ومساراً تاريخياً لمجتمعات عديدة، غير مدروس إلا قليلاً، وغير معروف؛ بل إنّه مرفوض ومرميّ في الفضاء (الشرقي) المفترض أنّه بعيد جداً عن الفضاء الأوربي الغربي. وينبغي أن نتساءل عن أسباب هذا الاستبعاد، الذي يصيب الإسلام، فنحن نلاحظ أنّ العديد من معاهد تاريخ الأديان في الغرب لا تمتلك كراسي خاصة بالإسلام!» (أركون: 1996م: 15).

وخلاصة ما توصّلنا إليه أنّ الدرس الديني، العربي والإسلامي، يركّز، بالدرجة الأساس، على تدريس العلوم الإسلامية من فقهٍ، وشريعة، وأصول دين، وغيرها، وبدرجة قليلة على الدراسات الإسلامية، ويكاد يغيب نهائياً تدريس علم الأديان.

إنّ الدراسات الإسلامية، المبنية على مناهج علمية رصينة، خطوة في الاتجاه الصحيح، ولكنّها ليست بديلاً لعلم الأديان، وبالإمكان حضور النوعين في الدرس الديني العربي، وجعلهما الأوفر في الدراسات الدينية خارج تخصّص الشريعة كليات الشريعة والفقه، الذي يخرّج رجال دين، وليس باحثين.

علم الأديان أحد العلوم الإنسانية الحديثة، التي بدأت مع القرن التاسع عشر، ومازالت تتطور، فلماذا نأخذ بجميع العلوم الإنسانية، ونتعامل معها، ونحتفي بتدريسها، ولانتعامل مع علم الأديان؟ ويتوافر علم الأديان، اليوم، على فروع وأقسام كثيرة في داخله يمكن أن تغطي حقولاً كثيرةً ينشط فيها الدين، ويستطيع أن يبحث ويدرس ظواهره، التي لا تحصى فيها، ومن هذه الفروع (علم الأديان الاجتماعي، علم الأديان الأنتربولوجي، علم الأديان السياسي، علم الأديان النفسي... إلخ). تتوافر مناهج علم الأديان الحديثة على فروع متميزة يمكن أن تساعدنا في البحث العلمي، مثل (المنهج الظاهراتي، المنهج التأويلي، المنهج البنيوي، المنهج التفكيكي... إلخ)، وقد أثبت المنهج الظاهراتي، أولاً، ثمّ المنهج التأويلي، أنّهما الأقدر على سبر أغوار الظواهر الدينية، والبحث فيها.

إنّ الكثير من الدراسات الإسلامية دراسات معيارية لم تعد تتلاءم مع روح العصر، وهناك بعض الدراسات الإسلامية، التي قد تستعمل المنهج الوصفي والاستقرائي، أو حتى الظاهراتي، ولكن بطريقة شكلية.

لا يوجد مركز عربي، أو إسلامي، متخصص في علم الأديان، ولايوجد، أيضاً، أقسام علمية لدراسة علم الأديان في الجامعات العربية، وقد توجد جمعيات ومراكز تعلن عن كونها مراكز حوار، أو مقارنة، أو تاريخ الأديان، ولكنها، في الغالب، لا تمضي في الاتجاه البحثي العلمي الممنهج والمدروس.

إنّ غياب علم الأديان عن المشهد الأكاديمي للدراسات الجامعية الأولية والعليا يشكّل نقصاً واضحاً وكبيراً في حجم ونوع تدريس العلوم الإنسانية الجامعية، ولا بدّ من الاهتمام الواسع

بعلم الأديان، ومناهجه، وجعله موازياً في الاهتمام للدراسات الإسلامية المنهجية، والجادة من جهة، وموازياً لبقية العلوم الإنسانية من جهة أخرى.

لا بدّ من ترجمة المراجع الأساسية لعلم ومناهج علم الأديان، وجعلها ميسّرة للطلبة والباحثين على حدٍّ سواء.

ولا بد من فتح مراكز وأقسام، وإقامة دورات تدريبية في الجامعات العربية، والمؤسسات المعنية لدراسة علم الأديان، أسوةً بالعلوم الإنسانية الأخرى، ولابُدّ من تواصلها مع مراكز وأقسام علم الأديان في العالم الغربي بشكل خاص، وكذلك، ضرورة العناية بتطوير الدراسات الإسلامية، وجعلها تسير مع علم الأديان في اتجاه تأسيس ما يمكن أن نطلق عليه علم الإسلام (إسلامولوجي)، الذي يمكن أن يكون فاعلاً معرفياً في حلّ مشكلاتنا الدينية، وتنوير أجيالنا القادمة، وسيعمل مثل هذا الإجراء على تنشيط فاعلية عربية إسلامية في هذا المجال، وعدم ترك المبادرة، في تأسيس علمٍ كهذا، بيد علماء الأديان، والباحثين الغربيين فحسب.

ولذا، لا بُدَّ من تشجيع البحث والتأليف في حقل علم الأديان، وجعله ميداناً ناشطاً للأكاديميين والباحثين الشباب بشكل خاص، وضرورة العمل على كشف حقيقة الوهم، الذي يتستر خلف عدم الاقتراب من علم الأديان، واعتباره علماً هادماً للدين الإسلامي، أو نقيضاً للدين، وتأكيد حيادية هذا العلم، وقدرته على كشف العمق الحقيقي للظواهر الدينية، والتعامل الموضوعي والإيجابي مع علماء الأديان في العالم، والمشاركة معهم في بحوث ودراسات تهدف إلى التنوير بالقيم الأخلاقية الرفيعة للدين الإسلامي، وفهم حقيقة وجوهر الإسلام.



الفصل الثالث

الجامعات ومراكز علم الأديان في العالم

1- الجامعات التي تدرّس علم الأديان:

- جامعة سدني - قسم دراسات الأديان.
- جامعة الشمال الغربي - كلية وينبرج للدراسات والآداب والعلم - قسم الدراسات الدينية.
- جامعة ليدز - مدرسة الفلسفة والدين والتاريخ والعلم.
- جامعة أكسفورد - كلية اللاهوت والأديان.
- جامعة أدنبره - العلم والدين.
- جامعة أياوا - كلية الآداب والعلوم الحرة- الدراسات الدينية.
- جامعة هارفارد - برنامج دراسات العلم والدين والثقافة.
- جامعة باريس - سوربون - قسم التاريخ والآثار.
- جامعة توبنغن.
- جامعة برلين.
- جامعة شيكاغو.
- جامعة ميلانو.
- جامعة كامبردج - كلية اللاهوت (بريطانيا).
- مركز الجامعة الأمريكية لحوار الأديان.
- جامعة لايدن في هولندا.
- جامعة خروننجن في هولندا.

وهناك، أيضاً، جامعات عربية وإسلامية تعتني بتدريس الأديان المقارنة، مثل: جامعة عين شمس، الجامعة الأمريكية في بيروت، جامعة الإمارات، جامعة بوغاز في إستنبول، الجامعة الأمريكية في القاهرة... كذلك يوجد عدد من مراكز مقارنة الأديان: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية في تونس، مركز الحوار الإسلامي المسيحي في طرابلس، المعهد

الملكي للدراسات الدينية في عمّان، قسم لاهوت الأديان في جامعة قم، جامعة شريف هداية الله الإسلامية في إندونيسيا، وتحتوي على قسم مقارنة الأديان، وكذلك كلية اللاهوت الإنجيلية في القاهرة، وتضم تخصص مقارنة الأديان.

هناك أقسام كثيرة في الجامعات ومراكز تعتني بما يعرف بـ: (العلم والدين)، وهذه بعيدة كلّ البعد عن علم الأديان؛ لأن غايتها التوفيق بين العلم والدين لأغراض روحية، وهو أمر لا علاقة له بعلم الأديان.

وكذلك، هناك ما يعرف بـ: (العلوم الدينية) على شكل أقسام جامعية، أو مراكز، وهذه، أيضاً، تدرس العلوم الدينية لكلّ دين، العلوم التي تسمى مجازاً بـ: «العلوم»، ولكنها، في حقيقة الأمر، جزءٌ من الدين ومكوناته.

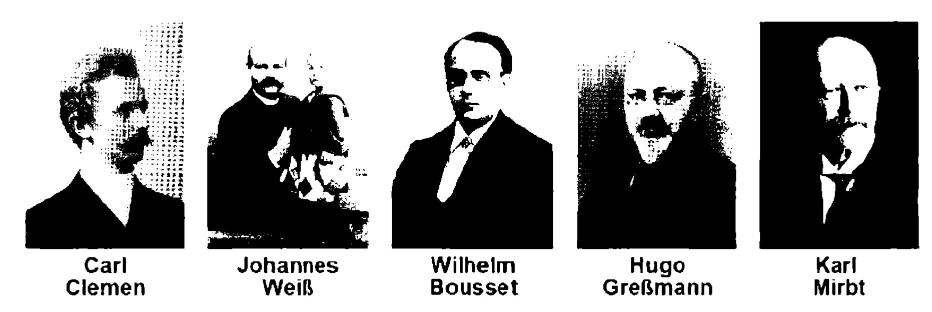
أصبحت كبريات الجامعات الغربية، منذ زمن مبكر، تضمّ أقساماً لعلم الأديان، كجامعة شيكاغو (Chicago)، التي فُتِحَ فيها قسم خاص سُمِّيَ (الأديان المقارنة)، سنة (1893م)، وجامعة مانشستر (Manchester) سنة (1904م)، وجامعة السوربون (Sorbonne)، فقد قرّر البرلمان الفرنسي، سنة (1885م)، فتح قسم سُمِّي (علم الأديان)، كما فُتِحَ أوّل كرسي لعلم الأديان في ألمانيا (برلين) سنة (1910م)، وافتتح في إيطاليا أوّل كرسي لعلم الأديان في جامعة ميلانو (Milano)، سنة (1912م).

1-1- مدرسة تاريخ الأديان في ألمانيا (German Religionsgeschichtliche Schule) (1885-1920م):

وهي مدرسة ألمانية بروتستانتية لاهوتية ظهرت في جامعة غوتنغن، عام (1890م)، وكانت تضم مجموعة علماء اللاهوت والأديان والدراسات الدينية، وهم:

- بيرنارد دوهم (1873م).
- ألبرت إيكهورن (1856-1926م).
- هيرمان جونكل (1888م).
- وليام بوسيت (1890م).
- ألفرد رهفس (1891م).
- أرنست ترولتش (1891م).
- وليم وريد (1891م).
- هنريش هاكمان (1893م).
- رودولف أوتّو (1890م).
- هوغو غريسمان (1902م).

- وليم هيتمولر (1902م).
- كارل ميربت (1888م).
- كارل كليمين (1892م).
- هنريش ويبل (1899م).
- باول ويرتيل (1897م).



بعض أعضاء مدرسة تاريخ الأديان في ألمانيا

تأثرت هذه المدرسة، في بدايتها، بأفكار ألبريخت ريتشل، حيث عملت بعيداً عن الاعتبارات العقائدية، وتناولت الأديان من الناحية التاريخية، واستعملت منهج الدراسات اللغوية والكلاسيكية، وقدّمت مهاداً مهماً في تناولها للديانة المسيحية تاريخياً، حيث بحثت عن جذورها اليهودية، والتأثيرات البابلية، والفارسية، والإغريقية التي أسهمت في ظهورها.

كانت تستعمل عبارة (تاريخ الأديان) للوقوف في وجه النزعة التقديسية واللاهوتية لتفسير الأديان، وحرصت على أن تقدّم نتائج بحوثها لأوسع القطاعات الشعبية، فنشرت سلسلة من الكتب، مثل: (**قصص تاريخ الأديان**)، و(**قضايا الحياة**)، و(**بحوث حول الأدب والدين في العهدين القديم والجديد**)، و(**موت الدين في التاريخ المعاصر**)، وغيرها.

واستطاعت هذه المدرسة أن تبتكر مصطلحات جديدة في بحوث تاريخ الأديان، مثل: (تاريخ العادات والتقاليد)، و(نقد شكلي)، و(اليهودية المتأخرة)، و(المجتمع الهيلنستي).

الإطار الزمني لهذه المدرسة استمرّ بين (1885-1920م)، وقد استطاعت أن تثبت في ألمانيا ما عرف بـ: (اللاهوت الجدلي)، وكان أغلب مؤسّسيها من علماء الأديان، الذين اعتادوا العيش والعمل معاً، والذين تخرّجوا بين (1888 و1893م)، في جامعة غوتنغن، وتحتفظ الجامعة بأرشيف واسع لأعمالهم، وبحوثهم، ومنشوراتهم، ومخطوطاتهم، وقد بلغ عدد هذه الوثائق أكثر من (5800) وثيقة. وقد ظهرت سلسلة جديدة بعنوان (**دراسات ونصوص مدرسة تاريخ الأديان**) بدأت، عام (1996م)، بنشر محتوياتها في دار بيتر لانج للنشر.

1-2- مدرسة شيكاغو للأديان (Chicago Religion School):

تأسست مدرسة شيكاغو للأديان على يد جواشيم واش (1898-1955م)، مؤرخ الأديان الألماني، الذي أسس قسم (علم الأديان) في جامعة شيكاغو، وهي المدرسة التي أكمل فيها مرسيا إلياد مهمّة واش، وإن بطريقة مختلفة إلى حدٍّ ما. كان واش يركز على ثلاثة جوانب أساسية في دراسة الأديان، وهي:

1- الجانب النظري (العقلي أو الفكري).

2- الجانب العملي (السلوكي).

3- الجانب الاجتماعي (المؤسساتي).

أكّد واش الجانب الاجتماعي للدين، واستخدم المنهج الظاهراتي لتحليل المعتقدات والجوانب العملية في الدين، وقد أسّس لـ: (علم مقارنة الأديان)، وكذلك استخدم المنهج النفسي (يراجع جواشيم واش في الفصول السابقة).

وأكمل تأسيس مدرسة شيكاغو للأديان عالم الأديان الأشهر مرسيا إلياد، الذي أكّد المنهج الظاهراتي، وتأثر بطروحات كارل غوستاف يونغ النفسية في تحليل الظاهرة الدينية (يراجع مرسيا إلياد في الفصول السابقة).

ويختلف قسم (علم الأديان)، في جامعة شيكاغو، عن قسم اللاهوت، ومدرسة اللاهوت في شيكاغو (Chicago Divinity School)، التي تهتمّ، أيضاً، بطريقة أكاديمية بدراسة الأديان واللاهوت.

لقد كانت مدرسة شيكاغو للأديان تياراً فكرياً مستنيراً، ومتجدداً في علم الأديان، ضمّ أكبر عالمين في علم الأديان هما (واش وإلياد) بجدلهما الخصب المعروف في هذا المجال.

1-3- المعهد الشرقي في جامعة توبنغن (Tubingen University):





جامعة توبنغن، وأحياناً تسمى جامعة إبرهارد كارل في توبنغن، أو (إبراهاردينا كارولينا): جامعة ألمانية عريقة في ولاية (بادن فورتمبيرغ) الألمانية، وهي جامعة حاز فيها الكثيرون من أعلامها جائزة نوبل في مختلف المجالات، وفي مجال علم الأديان، والدراسات الدينية، برز فيها ثلاثة كبار هم: فيليب ملانكون، وهو مصلح ديني بروتستانتي، والبابا بنديكت السادس عشر، وألبرت شفايتزر، الطبيب واللاهوتي الحاصل على جائزة نوبل للسلام في (1952م).

كانت جامعة توبنغن المركز الأساس لـ: (مدرسة تاريخ الأديان في ألمانيا)، التي انتهت عام (1920م)، ولكن الجامعة واصلت نشاطها الأكاديمي العلمي في مجال علم وتاريخ الأديان. وقد استثمرت تاريخ ألمانيا الزاخر بالاستشراق العلمي في مجال الإسلام بشكل خاص، والذي كان قد نشط بوضوح على يد الجمعية الألمانية للدراسات الإسلامية، التي أسسها مارتن هارتمان، عام (1913م)، والجمعية الشرقية الألمانية، التي أسسها فلايشر في مدينة هالة عام (1845م).

كان المستشرق كريستيان شنور قد أسهم مساهمة كبيرة في تنشيط الدراسات العربية والإسلامية في جامعة توبنغن (قسم الدراسات الشرقية)، عام (1811م)، وكانت جهوده الكبرى، في نشر كتابه (**المكتبة العربية**)، مشروعاً لنشر (500) كتاب، وقد مهدت هذه الخطوة لتأسيس المعهد الشرقي.

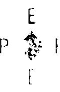
تأسس المعهد الشرقي، وترأسه هاينرش إيفالد (1838-1848م)، وكانت مؤلفاته في الأدب العربي، ثم جاء بعده هايرش ماير، وألبرت مركس، وألبرت سوستين، وأبرهارت نيستلي، وكريستيان فريدريك زايبولد، وأنو ليتمان (الذي ركز على التراث الحبشي)، وردي بارث، صاحب الترجمة العلمية للقرآن الكريم، والدراسات التحليلية للنص القرآني، ويترأس المعهد الشرقي، منذ (1968م) حتى الآن، جوزيف فان إس، الباحث في مجالات الفقه، والفلسفة الإسلامية، وقد عمل عدد كبير من المستشرقين، وعلماء الأديان، واللغات، والحضارات الشرقية، في هذا المعهد العريق.

يزخر المعهد الشرقي، في جامعة توبنغن، بعدد هائل من المخطوطات والكتب العربية، فقد بلغ عددها، في أواسط سبعينيات القرن الماضي، ما يقرب من (125) ألفَ مخطوطة وكتاب. وتحتلّ مكتبة جامعة توبنغن ثالث مرتبة، بين المكتبات الألمانية، بعدد مخطوطاتها، بعد وقف الممتلكات الثقافية البروسية في برلين، ومكتبة الدولة البافارية في ميونخ.

وقد أعدت الجامعة ثلاثة مجلدات صنّفت فيه فهارس المخطوطات العربية، وهناك معجم اللغة العربية الفصحى، وهناك أطلس توبنغن للشرق الأوسط (Tavo)، الذي هو مشروع متميز في مجال الدراسات والأبحاث الاستشراقية، يبدأ من عصور ما قبل التاريخ، ويمر بالعصور القديمة، والوسيطة، والحديثة، وهو مشروع عملاق أسهم فيه المئات من العلماء المتخصصين.

1-4- جامعة السوربون: قسم العلوم الدينية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (École Pratique des Hautes Études) :

المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (EPHE): واحدة من مؤسسات التعليم العالي والبحث العلمي ذات المستوى العالمي. تهتم بدراسة علوم الحياة، والأرض، والتاريخ، والعلوم الدينية، ويسمّى المعهد المتخصّص في الدراسات الدينية (المعهد الأوربي لعلوم الأديان (IESR))، الذي



École Pratique
des Hautes Études

تأسس في (2002م)، ويهتم بتدريس الدين في المدارس العلمانية عن طريق أساليب البحث العلمي، ويترأسه جيرالد شاي، ويقوم المعهد بمجموعة من البرامج، والنشاطات، منها: الطب، والدين، ودور رجال الدين في المستشفيات، وتحليل السلوك الديني للشباب، والأديان والعلمانية في الحياة المهنية والمجتمع.

ويهتمّ بدراسة الأديان الرئيسة (الإسلام، المسيحية، اليهودية، البوذية)، والنصوص الأساسية (القرآن، نصوص قمران، الكتاب المقدس، وغيرها)، وأنتربولوجيا الأديان والتدين الشعبي في أمريكا وأفريقية، وسوسيولوجيا الأديان، والموسيقا والأديان، والفلسفة والأديان، والدين والسياسة في آسيا، والدين والعلمانية، وما هو مستقبل مسيحيي الشرق، والأديان والاستعمار، والتغيرات في نظرية الأديان، وقدسية الأديان.

أمّا المرصد الأوربي للدين والعلمانية في المعهد، فقد أنشأ شبكة أوربية بقيادة جان بول وليم لمراقبة ومقارنة الممارسات والتشريعات المتعلقة بالحقائق الدينية في بلدان أوربة، بما في ذلك الأكاديمية منها، وقد شارك المعهد، في (2006-2009م)، في برامج بحوث التعليم العالي التي تخصّ الشباب والدين.

1-5- مركز الحوار بين الأديان في جامعة هامبورغ:

UHH
Universität Hamburg
DER FORSCHUNG | DER LEHRE | DER BILDUNG

ويسمّى، أيضاً، مركز الأديان العالمية لدعم الحوار، الذي تأسس في كانون الأول/ ديسمبر عام (2005م)، في جامعة هامبورغ، ويترأسه البروفسور فولفرام فايسه، وهو معنيّ بإشاعة الاحترام والتفاهم بين مواطني الأديان العالمية، ويتيح الفرصة للبحث في النقاط المشتركة بين الأديان.

1-6- جامعة تورنتو (دراسة الدين):

تضمُّ جامعة تورنتو ثلاثة أقسامٍ لدراسة الأديان؛ الأول هو حرم المدينة السفلي، والثاني في قسم الدراسات الإنسانية للدراساتٍ العليا، والثالث في قسم الدراسات التاريخية. وقد مضى على تأسيسها أكثر من (30) سنةً. وتهتمّ بأديان العالم القديم، وقارات أمريكا، والأديان في البحر الأبيض المتوسط من العصور القديمة، الدراسات البوذية، الدراسات الإسلامية، والأنتربولوجيا المسيحية، والفكر اليهودي الحديث، وتعالج أغلب الدراسات الطرق التي نمت فيها الأديان، وجرى تطويرها، وكيف تمّ فهمها وتحويلها، وكيف يمكننا التفكير فيها مع التوازن في بيئتنا.



البرامج الجامعية تمكّن الطلاب من فهم الدين، باعتباره جانباً أساسياً من ثقافات العالم والتفاعل فيما بينها، وتعمل الجامعة على تطوير المعتقدات الدينية، والممارسات، والمذاهب؛ لأنها تتقاطع مع تاريخ الشعوب والثقافات، وصولاً إلى العالم المعاصر، وتدرس الدين وارتباطاته مع القضايا الاجتماعية، والأخلاق، والمسائل الفلسفية، والاعتبارات النفسية الشخصية.

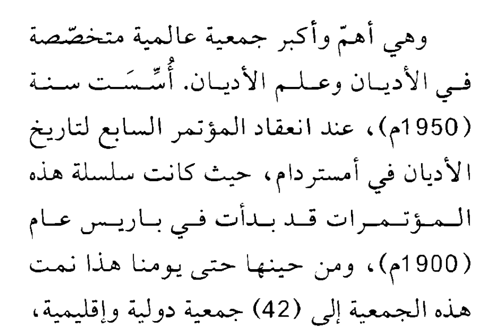
ونتيجة لذلك، يمكن للطلاب، في جميع المستويات، أن يمتلكوا فهماً أفضل لتقاليدهم الخاصة، ومصالح الآخرين، في الطرائق التي تقدّم، أيضاً، نظرةً ثاقبة إلى الأثر الكبير للأديان في الشؤون المعاصرة. وللجامعة موقع في واحدة من أكثر المدن تنوعاً دينياً في العالم، وفيها تسهيلات تخصّ المحادثات الواعية فكرياً، وقد تكون علنيةً فيما يخصّ التفكير الخاص بالدين في المجالات العامة، من خلال البحوث، والشبكات الجامعة، والأحداث العامة، ومشاركة الطلاب.

2- مراكز علم الأديان في العالم:

أهمّ مراكز علم الأديان في العالم هي: (الجمعية الدولية لدراسة تاريخ الأديان، مبادرة الأديان المتحدة، معهد أديان اليهودية والمسيحية والإسلام، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، جامعة توبنغن، وغيرها).

2-1- الجمعية الدولية لدراسة تاريخ الأديان (International Association for the study of the history of religions (IAHR)):





وهي أهمّ وأكبر جمعية عالمية متخصّصة في الأديان وعلم الأديان. أُسِّسَت سنة (1950م)، عند انعقاد المؤتمر السابع لتاريخ الأديان في أمستردام، حيث كانت سلسلة هذه المؤتمرات قد بدأت في باريس عام (1900م)، ومن حينها حتى يومنا هذا نمت هذه الجمعية إلى (42) جمعية دولية وإقليمية، وستة اتحادات، وأربعة تجمعات تابعة، وهذا ما يعكس الطابع العالمي لهذه الجمعية.

الجمعيات، أو الروابط الدولية والإقليمية، التي تنضوي تحت فضاء هذه الجمعية الدولية الكبرى تضمّ روابط من مختلف أنحاء العالم من مثل: أستراليا، والبرازيل، وكندا، والصين، وكوبا، وجمهورية التشيك، والدنمارك، وفنلندا، وغيرها، وأخيراً انضمّت رابطتان من بلدين إسلاميين هما: إندونيسيا وتركيا.

إنّ هذه الرابطة عضو في المجلس الدولي للفلسفة والعلوم الإنسانية، ضمن منظمة اليونسكو، وهذه الرابطة تعمل منسقاً للنشاطات الشبيهة. ولها نشاطات عديدة، من أهمّها: المؤتمر العالمي، الذي يعقد كلّ خمس سنوات، بالإضافة إلى عدد من المؤتمرات الفرعية، التي تعقد خلال السنوات الخمس، وتعقد المؤتمرات في أماكن مختلفة من العالم لتقوية جهود الرابطة.

وتأخذ هذه الجمعية على عاتقها الدراسات التاريخية، والاجتماعية، ومقارنة الأديان، وتأخذ دراستها طابعاً تحليلياً ونقدياً للثقافات الدينية العابرة بين الشعوب، وعلاقاتها المقارنة.

تتكوّن الجمعية من: (الجمعية العامة، اللجنة الدولية، اللجنة التنفيذية)، وتجتمع الجمعية العامة كلّ خمس سنوات، وتتكون من جميع الأعضاء، الذين يمثلون الاتحادات، والجمعيات الإقليمية، والتجمّعات التابعة. أمّا اللجنة الدولية، فتتألّف من مجموع عضوين من كلّ جمعية فرعية، واللجنة التنفيذية هي الأصغر عدداً، وتتكون من (12) عضواً يمثلون المناطق الرئيسة في العالم. وتنعقد مؤتمرات الجمعية كلّ خمس سنوات، وسيعقد الاجتماع القادم، عام (2015م)، في إرفورت في ألمانيا، وترعى الجمعية الدولية جميع المؤتمرات الفرعية التابعة لها. وتصدر الرابطة مجلة بعنوان (Numen. International Review for History of Religions)، ويتولّى نشرها مؤسسة بريل (Brill) في هولندا، كما أنّ للرابطة سلسلة كتب ظهر منها ثمانون كتاباً حتى الآن. كما تُشرِف الرابطة على كتاب نصف سنوي بعنوان: (**علم الأديان**)، وهو عبارة عن مستخلصات للمقالات، والبحوث الحديثة في مجال العلوم الدينية. كما تنشر الرابطة نشرة، وفقاً للمناسبات، تتناول أخبار الرابطة.

الأمين العام للجمعية هو البروفسور تيم جينسن (Tim Jensen)، الذي يعمل، بالإضافة إلى أمانة الجمعية، أستاذاً للتاريخ والدراسات الدينية في أكاديمية الدراسات الدينية في الدنمارك.

الرئيس الشرفي للمؤتمر: الأمير الياباني ميكاسا (Mikasa)، الذي ترأس المؤتمر التاسع، الذي عقد في اليابان، عام (1958م)، وشارك في العديد من المؤتمرات، ولاسيما أنّه قام بدراسة الأديان دراسة علمية، وكان أوّل رئيس لجمعية دراسات الشرق الأدنى، التي أسست في اليابان، عام (1954م)، وله كتابات مهمة في هذا المجال.

(IAHR.e-Bulletin Supplement, www.iahr.dk 2013)

2-2- مبادرة الأديان المتحدة ((United Religions Initiative (URI)):

الغرض من هذه المؤسسة تعزيز ديمومة التفاعل اليومي بين الأديان، ووضع حدّ للعنف الديني، وخلق ثقافات السلام، والعدالة، وتضميد الجراح من أجل البشرية، وجميع الكائنات الحية.



وترى هذه المؤسسة أنّ العالم يجب أن يعيش بسلام، ويجب أن يحترم التنوع، وضرورة إشراك الناس في حلّ خلافاتهم الدينية. وعلى الرغم من طابعها الميداني لكنّ لها دراسات وبحوثاً في علم وتاريخ الأديان، وهي تركز على راهن الأديان المعاصر. أُسِّسَت عام (1993م). ويرأسها وليم سوينج من الولايات المتحدة الأمريكية، ولها أعضاء وفروع في جميع أنحاء العالم.

2-3- مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان (Doha International Center for Interfaith Dialouge (DICID)):



أُنشِئَ مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، في شهر (أيار/مايو 2007م)، ثمرةً لتوصيات مؤتمر الدوحة لحوار الأديان، وتمّ افتتاحه رسمياً في (14 أيار/مايو 2008م)، ويُعَدُّ نشرُ ثقافة الحوار، وقبول الآخر، والتعايش السلمي بين أتباع الديانات، الدورَ الرئيس للمركز.

ويسعى المركز إلى حوار بنّاء بين أتباع الأديان، من أجل فهم أفضل للمبادئ والتعاليم الدينية؛ لتسخيرها لخدمة الإنسانية جمعاء، انطلاقاً من الاحترام المتبادل، والاعتراف بالاختلافات، وذلك بالتعاون مع الأفراد والمؤسسات ذات الصلة، كما يسعى المركز إلى أن يكون نموذجاً رائداً في تحقيق التعايش السلمي بين أتباع الأديان، ومرجعية عالمية في مجال حوار الأديان.

يهدف مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان إلى:

- أن يكون منتدى لتعزيز ثقافة التعايش السلمي وقبول الآخر.
- تفعيل القيم الدينية لمعالجة القضايا والمشكلات التي تهم البشرية.
- توسيع مضمون الحوار ليشتمل على الجوانب الحياتية المتفاعلة مع الدين.
- توسيع دائرة الحوار لتشتمل على الباحثين، والأكاديميين، والمهتمين بالعلاقة بين القيم الدينية والقضايا الحياتية.
- أن يكون المركز بيت خبرة يوفّر معلومات علمية وتعليمية وتدريبية في مجاله.

- **مجلس إدارة المركز:**

- أ. د. إبراهيم صالح النعيمي، مدير جامعة قطر الأسبق (رئيس المجلس).

- أ. د. يوسف محمود صديقي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر (مدير المركز، عضو).
- د. خالد ناصر الخاطر، كلية الإدارة والاقتصاد، جامعة قطر (عضو).
- د. حسن عبد الرحيم السيد، عميد كلية القانون، جامعة قطر (عضو).
- د. حامد عبد العزيز المرواني، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر (عضو).

• **المجلس الاستشاري الدولي:**

- أ. د. عائشة يوسف المناعي، عميدة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر.
- د. دين محمد صاحب، العميد المساعد لكلية الشريعة، جامعة قطر.
- د. جون تايلور، ممثل الأمم المتحدة للجمعية الدولية للحرية الدينية الأسبق - سويسرا.
- الأب فيتوريو ياناري، لاهوتي متخصّص في الدراسات الإسلامية، جمعية سانت إيجديو - إيطاليا.
- المطران جورج صليبا، مطرانية جبل لبنان للسريان الأرثوذكس - لبنان.
- الحاخام رولاندو ماتلون، الولايات المتحدة الأمريكية.

• **برامج المركز:**

المؤتمر السنوي: يعقد المركز مؤتمراً سنوياً لحوار الأديان تُناقش فيه بعض القضايا الإنسانية المهمّة، ويتمّ تناولها من منظور كلّ دين، للتوصّل إلى نتائج مشتركة تصبّ في خدمة قيم العدل والسلام، منذ عام (2003م).

وأوصى المؤتمر الخامس في (أيار/مايو 2007م)، بإنشاء مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان؛ من أجل نشر ثقافة الحوار، والتعايش السلمي، وقبول الآخر.

عُقِدَ المؤتمر السادس في الدوحة، في الفترة ما بين (13-14 أيار/مايو 2008م)، تحت عنوان (**القيم الدينية بين المسالمة واحترام الحياة**) بتنظيم وإشراف من المركز، وفي مساء يوم الأربعاء، (14 أيار/مايو 2008م)، تمّ افتتاح مبنى المركز رسمياً.

وقد شارك في المؤتمر نحو (200) مدعو من مختلف دول العالم، وناقش أوراقاً متعدّدة، منها:

- الحياة وقيمتها.
- العنف والدفاع عن النفس.
- المسالمة بين الأديان.
- الموت الرحيم والسريري.
- الإساءة للرموز الدينية.

وذلك من منظور الديانات الثلاث، حيث سعى الجميع للوصول إلى قواسم مشتركة، وتعاون متناغم، ورغبة حقيقية في إرساء دعائم السلام العالمي. وساعدنا، في ذلك، فريق مؤمن بالحوار سبيلاً إلى حلّ المشكلات، وفض النزاعات، وإرجاع الحقوق إلى أصحابها.

الندوات: هي ندوات، وورش عمل، وطاولات مستديرة متخصّصة؛ لمناقشة بعض الموضوعات ذات الاهتمامات المشتركة بين أتباع الأديان المختلفة، حيث يُدعَا إليها متخصّصون، وعلماء دين، وباحثون، لإثراء هذه الموضوعات، ويتمّ نشر نتائج هذه المناقشات في كتيبات يصدرها المركز بصورة دورية.

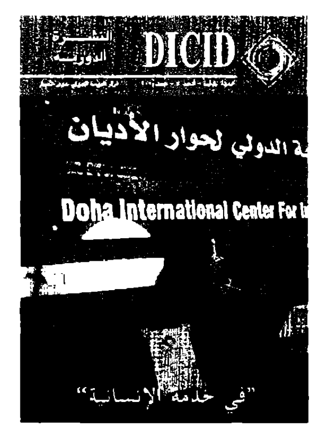
المجلة العلمية: يصدر المركز مجلة دورية باللغتين العربية والإنجليزية، وهي ذات طابع علمي منهجي، تتضمّن عدداً من البحوث المحكّمة، وتناقش مختلف القضايا الفكرية، والإنسانية، والحوارية بين الأديان.

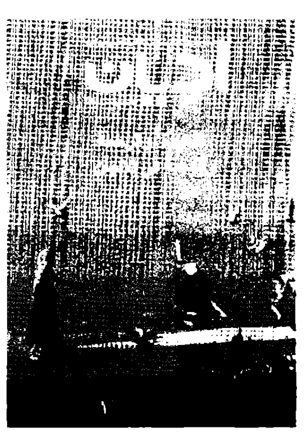
بحوث ودراسات: يقوم المركز بإعداد البحوث والدراسات في مجالات متعددة، مثل: القواسم المشتركة بين الأديان، والدراسات الميدانية للقضايا ذات الأولوية، وتحليل مؤشرات أداء المركز.

خدمات الترجمة: يقدّم المركز خدمات ترجمة المقالات، والبحوث، والدراسات المتخصصة، وذات الصلة بالحوار بين الأديان، بالإضافة إلى الترجمة الفورية للمؤتمرات، والندوات التي ينظمها المركز.

برامج أخرى: هي مجموعة من البرامج التثقيفية، والأنشطة الحوارية المتنوّعة، تشتمل على أنشطة شبابية، ورحلات ترفيهية، ومعسكرات ثقافية وعلمية، داخل قطر وخارجها.







المعلومات والصور مأخوذة من موقع المركز الإلكتروني

http://www.dicid.org/index.php

2-4- الأكاديمية الأمريكية للدين (American Academy of Religion):



انبثقت فكرة تأسيس الأكاديمية الأمريكية للدين من جامعة سيراكيوز، عام (1909م)، عندما فكّر إسمار بيرتز (Ismar J. Peritz) في تأسيس جمعية تضمّ علماء الدراسات الإنجيلية، كان الغرض منها دراسة الأديان بطريقةٍ أكاديمية، وتهيئة المنح الدراسية الخاصة لهذا الغرض. ضمّت النواة الأولى، مع الدكتور بيرتز، كلاً من إيرفنغ وود من كلية سمث، ورايموند كنوكس من جامعة كولومبيا، وأوليفي دوتشر من كلية ماونت هوليوك، وهؤلاء هم الذين أسسوا (رابطة الكتاب المقدس في الكليات والثانويات الأمريكية)، التي بدأت أوّل برنامج عمل لها في السنة اللاحقة.

واصل الفريق اللقاء تحت الاسم الأصلي حتى شهر (كانون الأول/ديسمبر من عام 1922م)، عندما صوّت أعضاء لتغيير الاسم إلى: الرابطة الوطنية للمتمرسين بالكتاب المقدس، ومن ثمّ حصل اختصار لاسم الرابطة، وسمّيت باسم (نبي). وفي عام (1933م)، صدرت دورية (نبي) حتى عام (1937م)، حين تغيّر اسمها إلى مجلة (الكتاب المقدس والدين) الفصلية.

في عام (1963م)، حصلت تطوّرات مهمّة في دراسة الأديان، فتغير اسم الجمعية إلى: الأكاديمية الأمريكية للدين، وأصبح اسم المجلة لاحقاً مجلة الأكاديمية الأمريكية للدين، وتوطّدت علاقة الأكاديمية مع جمعيات أخرى، مثل جمعية أدب الكتاب المقدس، وحصلت اجتماعات مشتركة بينهما أدّت إلى ظهور مركز دراسة الدين، وتواصل تعاونهما، وأنشؤوا مكاتب تنفيذية للتعاون في مركز لوس في حرم جامعة إيموري في أتلانتا، جورجيا.

تقدّم الأكاديمية برنامجاً رئيساً للنشر، والمنح، والجوائز، والخدمات المهنية، واجتماعات في أمريكا الشمالية لجمع الأموال، ولدعم المشاريع والخدمات.

بلغ عدد أعضاء الرابطة نحو (9000) عضو، ولها، الآن، عدد كبير من الطلبة في الدراسات الأولية والعليا في الجامعات، والمعاهد، والثانويات، في أمريكا الشمالية.

- **الرؤساء السابقون والإدارة التنفيذية:**

2006م - الآن: جون فيتزمير.

1991- 2006م: ديكونسيني باربرا.

1983- 1991م: جيمس ب. يغينز.

1979- 1982م: وينكويست تشارلز.

1976- 1979م: جون بريست.

1973-1975م: روبرت أ. سبيفي.

1970-1972م: بوك هاري.

2-5- الجمعية الأسترالية لدراسة الدين:



AASR
The Australian Association for the Study of Religion

هي المنظمة، التي تتمثّل مهمتها في تعزيز تنمية منحة دراسية عالية الجودة عن الدين في أستراليا، ومنطقة آسيا، والمحيط الهادئ.

متعدّدة التخصصات في نطاقها، يتوافد أعضاء الجمعية من مجموعة متنوّعة من الخلفيات العلمية للدراسة والتدريب في تخصّصات الدراسات الدينية، وعلم الاجتماع الديني، والعلوم السياسية، والتاريخ، وعلم الإنسان، واللاهوت.

وتسعى الجمعية لإقامة ملتقى للعلماء في هذه المجالات، وهي تصدر مجلة خاصة بها، وتقدّم المحاضرات العامة، التي تسهم في تطوير الوفود القادمة، وتهيئة الأكاديميين، وتعزيز الحوار بين العلماء الرواد في العالم، حول القضايا ذات الأهمية الوطنية والدولية.

وفيما يأتي أهمّ المنظمات المهتمّة بدراسة الأديان، التي تتعامل معها، وهي جمعيات تهتمّ بدراسة الأديان:

- Society for the Scientific Study of Religion.
- Association for the Sociology of Religion.
- Religious Research Association.
- The Affinity Intercultural Foundation.
- American Academy of Religion.
- Ashgate Publishing.
- British Association for the Study of Religion.
- British Sociological Association Sociology of Religion Study Group.
- Centre for Progressive Religious Thought.
- The Center for the Study of Religion at Princeton University.
- Equinox Publishing House.
- Feminist Studies in Religion.
- The International Association for the History of Religions.
- The International Society for the Sociology of Religion (SISR).
- The International Society for the Study of Religion, Nature and Culture.
- Journal of Global Buddhism.

- Journal of Religion and Popular Culture.
- Journal for the Renewal of Religion and Theology.
- Religion Link.
- The Research Committee on Sociology of Religion (RC22).
- Society for Biblical Literature (SBL).
- The Australasian Philosophy of Religion Association (APRA).
- The Charles Strong Trust.
- The Immanent Frame - Secularism, Religion and the Public Sphere.
- The International Society for the Study of Religion, Nature and Culture.
- Women Scholars of Religion and Theology.
- Canadian Society for the Study of Religion.
- Studies in Religion/Sciences Religieuses.

وهذه مجموعة أخرى من المراكز والجمعيات التي تهتمّ بعلم الأديان ودراسته:

Council of Societies for the Study of Religion.	مجلس الجمعيات لدراسة الدين
European Association for the Study of Religions (EASR).	الرابطة الأوربية لدراسة الأديان (EASR)
International Association for the Cognitive Science of Religion (IACSR).	الجمعية الدولية لعلوم الدين المعرفية (IACSR)
International Philosophy of Religion Association (IPRA).	الجمعية الدولية لفلسفة الدين (IPRA)
New Zealand Association for the Study of Religions (NZASR).	جمعية نيوزيلندا لدراسة الأديان (NZASR)
North American Association for the Study of Religion (NAASR).	رابطة أمريكا الشمالية لدراسة الدين (NAASR)
Society for the Scientific Study of Religion (SSSR).	المجتمع من أجل الدراسة العلمية للدين (SSSR)
European Association of Social Anthropologists (EASA)	الرابطة الأوربية لعلماء الأنتربولوجيا الاجتماعية (EASA)

3- علماء الأديان الأكاديميون:

تحدثنا، في الفصول السابقة، عن أهمّ علماء الأديان الأكاديميين، وباحثي الدراسات الدينية في الحقل الأكاديمي من التخصصات المتعددة، التي تخصّ حقول: العلمانية،

والمعتقدات الدينية، والسلوكيات، والمؤسسات. وفي هذا الجدول، نضع قائمة مهمّة لأغلب هؤلاء العلماء[1].

علماء الأديان الأكاديميون

- Edwin David Aponte	- إدوين ديفيد أبونتي.
- Karen Armstrong, author of A History of God	- كارين أرمسترونج: مؤلفة كتاب (**تاريخ الله**).
- Miguel Asõn Palacios, Spanish Arabist, work on the mutual influence between Christianity & Islam	- ميغيل أسين بلاثيوس: المستعرب الإسباني، يعمل على البحث في التأثير المتبادل بين المسيحية والإسلام.
- Robert Baker Aitken, author of numerous academic books on Zen Buddhism	- روبرت بيكر ايتكين: مؤلف العديد من الكتب الأكاديمية حول بوذية الزن.
- Edmond La Beaume Cherbonnier, professor and scholar, author of Hardness of Heart (1955)	- إدمون لا بياومي تشيربونيه: أستاذ وباحث، مؤلف كتاب (**قسوة القلب**) (1955م).
- Catherine Bell, ritual studies scholar	- كاثرين بيل: متخصصة في دراسات الطقوس.
-Herbert Berg, scholar of Islamic origins	- هربرت بيرغ: متخصّص في أصول الإسلام.
- Peter Berger, author of The Sacred Canopy	بيتر بيرغر: مؤلف كتاب (**الستار المقدس**).
- Pascal Boyer, author of Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought	- باسكال بوير: مؤلف كتاب (**الدين الواضح**): الأصول التطورية للفكر الديني.
- Joseph Epes Brown, author of The Sacred Pipe and Teaching Spirits: Understanding Native American Religious Traditions	- جوزيف إيبيس براون: مؤلف كتاب (**السبيل المقدس وتعليم الأرواح: فهم التقاليد الدينية للأمريكيين الأصليين**).
- Rudolf Bultmann	- رودولف بولتمان.
- John Corrigan, co-author of Religion in America, editor of the (Chicago History of American Religion) book series (University of Chicago Press)	- جون كوريجان، شارك في تأليف كتاب (**الدين في أمريكا**)، رئيس تحرير (شيكاغو لتاريخ الدين في أمريكا)، سلسلة كتب (مطبعة جامعة شيكاغو).

(1) انظر ويكيبيديا، تاريخ الاقتباس والترجمة: (1/2/2015م):
http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_religious_studies_scholars

- Frank M. Cross, emeritus professor Harvard Divinity School, interpreter of the Dead Sea Scrolls	- فرانك.م.كروس: أستاذ فخري في جامعة هارفارد كلية اللاهوت، مترجم مخطوطات البحر الميت.
- Ioan P. Culianu, author of The Harper-Collins Concise Guide to World Religions and Out of This World	-إيوان ب. كوليانو: مؤلف كتاب هاربر كولينز دليل مختصر لديانات العالم التي حول هذا العالم.
- Miguel A. De La Torre	- ميغيل دي لا توري.
- Arti Dhand, associate professor at the University of Toronto, Department for the Study of Religion[1]	-آرتي داند: أستاذ مشارك في جامعة تورونتو، قسم دراسة الدين.
- Wendy Doniger, (formerly published as Wendy O'Flaherty) is a leading researcher in Hinduism among other topics on religion.	- ويندي دونيجر: (نشرت سابقاً باسم ويندي أوفلاهرتي): أحد كبار الباحثين في الهندوسية وغيرها من مواضيع الدين.
- Emile Durkheim, author of The Elementary Forms of the Religious Life, a seminal work on sociology of religion	- إميل دوركايم: مؤلف (**الأشكال الأولية للحياة الدينية**)، متخصّص في علم اجتماع الدين.
- Diana L. Eck	- ديانا إيك .
- Mircea Eliade, author of The Sacred and the Profane and History of Religious Ideas, vol. I-III	- مرسيا إلياد: مؤلف كتاب (**المقدس والمدنس وتاريخ الأفكار الدينية**)، ثلاثة مجلدات.
- Steven Engler	- ستيفن إنجلر.
- Philippe Borgeaud	- فيليب بورجيود.
- Carl W. Ernst, specialist in Islamic studies, author of Sufism: An Introduction to the Mystical Tradition of Islam	- كارل دبليو أرنست: المتخصص في الدراسات الإسلامية، مؤلف كتاب (**الصوفية: مقدمة التقليد الباطني في الإسلام**).
- Edward Evan Evans-Pritchard	- إدوارد إيفان إيفانز بريتشارد.
- James George Frazer, author of The Golden Bough	- جيمس جورج فريزر: مؤلف كتاب (**الغصن الذهبي**).
- Sigmund Freud, author of Totem and Taboo, The Future of an Illusion, and Moses and Monotheism	- سيغموند فرويد: مؤلف كتب: (**الطوطم والحرام**)، (**مستقبل الوهم**)، (**موسى والتوحيد**).
- Rajmohan Gandhi, author of Revenge and Reconciliation	-راجموهان غاندي: مؤلف كتاب: (**الانتقام والمصالحة**).
- Arnold van Gennep	- أرنولد فان جنيب.

- Anthony Giddens	- أنتوني جيدنز.
- René Girard, whose theological works include Things Hidden Since the Foundation of the World	- رينيه جيرار: من أعماله: (**أشياء خفية منذ تأسيس العالم**).
- Stephen D. Glazier, editor of The Encyclopedia of African and African American Religions	- ستيفن. دي. جلازير: رئيس تحرير موسوعة الأديان الأفريقية والأمريكية من أصول أفريقية.
- Richard Gombrich	- ريتشارد جومبرش.
- Justo Gonzalez, author of The Story of Christianity and a leading figure in Hispanic theology	- خوستو غونزاليس: مؤلف قصة المسيحية، والقيادي البارز في اللاهوت الإسباني.
- Wouter Hanegraaff, author of New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought	- فوتر هانيجراف: مؤلف كتاب (**دين العصر الجديد والثقافة الغربية: الروحانيات في مرآة الفكر العلماني**).
- Ishwar C. Harris	- إيشوار هاريس.
- Nathan O. Hatch, author of (The Democratization of American Christianity)	- ناثان هاتش: مؤلف كتاب (**دمقرطة المسيحية الأمريكية**).
- Friedrich Heiler	- فريدريش هايلر.
- Steven Heine, scholar of East Asian Buddhism, especially Zen and Dogen	- ستيفن هاينه: باحث في بوذية شرق آسيا، ولاسيما الزن والدوغين.
- Susan Henking, scholar of religion, gender and sexuality, and president of Shimer College	- سوزان هنكنج: عالمة الأديان، والجنسانية والجنس، ورئيس كلية شمير.
- Zora Neale Hurston, author of Mules and Men and Hoodoo in America	- زورا نيال هيرستون: مؤلف كتاب (**البغال والرجال والشؤم في أمريكا**).
- Ada Maria Isasi-Diaz	- آدا ماريا إيزاسي - دياز.
- William James, author of The Varieties of Religious Experience	- وليام جيمس: مؤلف كتاب (**أصناف من الخبرة الدينية**).
- Grace Jantzen	جراسي يانتزن.
- Carl G. Jung	كارل غوستاف يونغ.
- Klaus Klostermaier	- كلاوس كلوستيرميس.
- Adam Kotsko, author of Zizek and Theology and The Politics of Redemption, and translator of Agamben	- آدم كوتسكو: مؤلف كتاب (**زيزك واللاهوت وعرف التضحية**)، وهو مترجم من الغامبية.

Hans Küng, Catholic theologian, author of Tracing the Way. Spiritual Dimensions of the World Religions	- هانس كونغ: عالم اللاهوت الكاثوليكي، مؤلف: (**تتبع الطريق. الأبعاد الروحية لديانات العالم**).
- Gerardus van der Leeuw	- جيراردوس فان در ليو.
- Peggy Levitt	- بيغي ليفيت.
- Bruce Lincoln (University of Chicago), author of Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11, Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship and Discourse and the Construction in Society	- بروس لينكولن: (جامعة شيكاغو)، مؤلف (**الإرهاب المقدس: التفكير في الدين بعد 11 سبتمبر، تنظير الخرافة: السرد، الفكر، والمنح الدراسية، والخطاب، والبناء في المجتمع**).
- Philip Lindholm	- فيليب ليندهولم.
- Bronislaw Kaspar Malinowski	- برونيسلاف كاسبار مالينوفسكي.
- Martin E. Marty (University of Chicago), author of the series Modern American Religion, editor of The Fundamentalism Project	- مارتن إي. مارتي: (جامعة شيكاغو)، مؤلف سلسلة الديانة الأمريكية الحديثة، رئيس تحرير مشروع الأصولية.
- John Macquarrie, Christian Existentialist and Systematic Theologian	- جون ماكواري: وجودية ونظامية اللاهوت المسيحي.
- Josef W. Meri	- جوزيف دبليو. ميري.
- George Foot Moore, scholar and theologian, author of History of Religions (two wolumes - 1914, 1919) and Judaism (two volumes, 1927)	- جورج فوت مور: الباحث واللاهوتي، مؤلّف كتاب (**تاريخ الأديان**) (مجلدان): (1914 -1917م)، و(**تاريخ اليهودية**): (مجلدان)، (1927م).
- Friedrich Max Muller, editor of Sacred Books of the East	- فريدريش ماكس مولر: رئيس تحرير الكتب المقدسة من الشرق.
- Seyyed Hossein Nasr, author of Islam: Religion, History, and Civilization	- سيد حسين نصر، مؤلف كتاب (**الإسلام: الدين، والتاريخ، والحضارة**).
- Rudolf Otto, author of The Idea of the Holy	- رودولف أوتو: مؤلف كتاب (**فكرة المقدس**).
- Elaine Pagels, author of The Gnostic Gospels	- إلين باجلز: مؤلف كتاب (**الأناجيل الغنوصية**).
- Christopher Partridge, author of The Re-enchantment of the West	- كريستوفر بارترج، مؤلف كتاب (**سحر عودة الغرب**).

- Geoffrey Parrinder, former professor at King's College London and author of What World Religions Teach Us (1968)	- جيفري باريندر: أستاذ سابق في كلية كينغز في لندن، ومؤلف كتاب: (**ماذا تعلمنا الديانات في العالم؟**) (1968م).
- F. E. Peters, Professor at New York University and author of numerous books on Christianity, Judaism and Islam	- إف. إي. بيترز: أستاذ في جامعة نيويورك، ومؤلف العديد من الكتب حول المسيحية، واليهودية، والإسلام.
- Roy Rappaport	- روي راپابورت.
- Olivier Roy	- أوليفيه روا.
- Arne Runeberg (1912-1979), Finnish sociologist, anthropologist and linguist	- آرني رونيبيرغ (1912-1979م): عالم الاجتماع الفنلندي، عالم الأنتربولوجيا واللغوي.
- Annemarie Schimmel, author of Mystical Dimensions of Islam	- آن ماري شيمل، مؤلفة كتاب (**الأبعاد الباطنية للإسلام**).
- Wilhelm Schmidt	- فيلهلم شميدت.
- Arvind Sharma, author of Women in World Religions	- أرفيند شارما: مؤلف كتاب (**المرأة في ديانات العالم**).
- Christian Smith, author of Soul Searching: the Religious and Spiritual Lives of American Teenagers	- كريستيان سميث: مؤلف كتاب (**الروح تبحث: الحياة الدينية والروحية للمراهقين الأمريكيين**).
- Huston Smith, author of The World's Religions	- هيوستن سميث: مؤلف كتاب (**الأديان في العالم**).
- Jonathan Z. Smith (University of Chicago), author of Map is Not Territory; Imagining Religion: From Babylon to Jonestown and To Take Place: Toward Theory in Ritual	- جوناثان سميث: (جامعة شيكاغو)، مؤلف (**الخريطة ليست الإقليم**)؛ (**تخيل الدين: من بابل إلى جونزتاون وحدوثه**)؛ (**نحو نظرية في الطقوس**).
- Wilfred Cantwell Smith	- ويلفريد كانتويل سميث.
- William Robertson Smith, Scottish theologian, early work in the "higher criticism" of the Bible.	- ويليام روبرتسون سميث: اللاهوتي الإسكتلندي، وعمل مبكراً في (النقد العالي) للكتاب المقدس.
- Ninian Smart, author of Dimensions of the Sacred	- نينيان سمارت، مؤلف كتاب: (**أبعاد المقدس**).
- Nathan Sderblom	- ناثان سود بريلوم.
- Rodney Stark	- رودني ستارك.

- Michael Stausberg	- مايكل ستاوزبيرج.
- John Shelby Spong, author The Sins of Scripture: Exposing the Bible's Texts of Hate to Reveal the God of Love and other works	- جون شيلبي سبونغ: مؤلف (**خطايا الكتاب المقدس: فضح النصوص في الكتاب المقدس من الكراهية للكشف عن إله الحب**). وغيرها من الأعمال.
- Einar Thomassen	- إينار توماسن.
- Toulmin, Joshua (1740-1815), English radical Dissenting minister	- تولمين، جوشوا (1740-1815م)، الوزير الإنجليزي المعارض المتشدد.
- Edward Burnett Tylor	- إدوارد بيرنت تايلور.
- Joachim Wach	- يواكيم واش.
- James Webb, author of The Occult Underground and The Harmonious Circle.	- جيمس ويب، مؤلف كتاب (**الغامض تحت الأرض وتناغم الدائرة**).
- Max Weber	- ماكس فيبر.
- Christian K. Wedemeyer	- كريستيان ويديميير.
- Wesley Wildman	- ويسلي يلدمان.
- Linda Woodhead, MBE. Director of The Religion and Society Programme	- ليندا هولم: مديرة برنامج الدين والمجتمع (MBE).
- Zakir Naik	- زاكر نايك.
- Heinrich Robert Zimmer, Indologist, author of Philosophies of India and Myths and Symbols in Indian Art and Civilization	- هاينريش روبرت زيمر: عالم الهنديات، مؤلف كتاب (**الفلسفات الهندية والأساطير والرموز في الفن الهندي والحضارة**).
- Volker Zotz	- فولكر زوتز.
- Reza Aslan, author of Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth, professor of creative writing at the University of California, Riverside	- رضا أصلان، مؤلف كتاب (**الغيور: حياة وأوقات يسوع الناصري**،) أستاذ الكتابة الإبداعية في جامعة كاليفورنيا، ريفرسايد.

❊ ❊ ❊

الباب الخامس

مكونات علم الأديان

الفصل الأول

علوم المكونات الداخلية



المكون الداخلي لعلم الأديان يتبع مكوّنات الدين نفسه، أو الدين بذاته، دون التركيز على ارتباطات هذه المكونات بمحيطها الخارجي؛ ولذلك سيضم هذا المكوِّن مجموعة من العلوم، التي تشكل منظومة مترابطة لفحص وتحليل مكونات الدين.

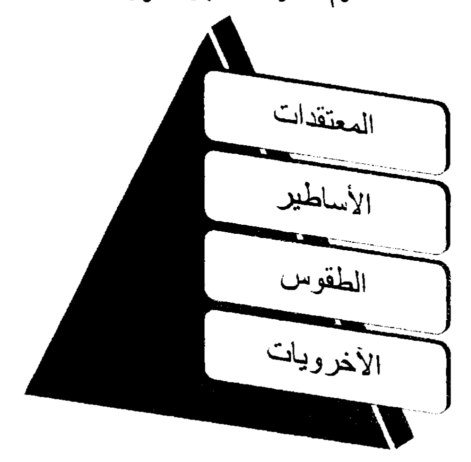
يتكون الدين (أيّ دين) من مكوّنات أولية رئيسة لا يمكن، دونها، التعرّف إلى الدين، وتكون حاضرة في كلّ دين بنسب متفاوتة؛ ومن مكونات ثانوية لا يؤثّر غياب، أو ضعف عناصرها، في صورة الدين، وشكله النهائي.

نوع المكونات	المكوّن	العلم الذي يدرسه
الأساسية	المعتقد (Belief)	اللاهوت (Theology)
	الأسطورة (Myth)	الميثولوجيا (Mythology)
	الطقس (Ritual)	ليتورجيا (Liturgy)
	الأخرويات (Death)	الإسكاتولوجيا (Eschatology)

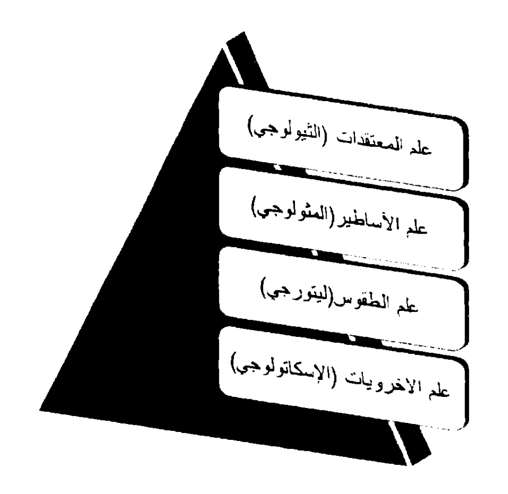
نوع المكونات	المكوّن	العلم الذي يدرسه
الثانوية	الأخلاق والشريعة (Ethics and Jurisprudence)	علم الأخلاق والشريعة (Jurisprudence & Deontology Science & Canonology)
	السيرة المقدسة (Holy Biography)	علم السيرة (Sacred Biography Science)
	الجماعة (Community)	علم المذاهب (Doctrine & Sectology)
	الروحانية والأسرار (Spirituality & secrets)	العلوم الروحانية والتصوف (Spirtual & Mysticology)

1- المكونات البنيوية:

1-1- علوم مكونات البنية الرئيسة:



المكونات الأساسية للدين



علوم المكونات الأساسية للدين

1) علم العقائد الدينية (ثيولوجيا/ Theology):

المعتقدات هي الأشكال النظرية، التي تكونها الخبرة الدينية للجماعة والفرد، بعد أن تكون قد تميّزت، وتصلّبت، ونزحت من مناطق العواطف، والأحاسيس الدينية المباشرة، نحو التعقل، والتفكر، والتأمل، إنّها الشكل الفكري، أو العقلي للدين.

يدرس علم العقائد الدينية هذه المعتقدات بالتفصيل، ويحللها بمختلف المناهج العلمية، التي عرفناها ليصل إلى جوهرها، وبواعثها، وتأثيراتها على الفكر، والعقل، والسلوك.

الدين، من جانبه، يسمّي هذه العقائد باللاهوت، أو علم اللاهوت، أو الثيولوجي (Theolgy). وكلمة (علم)، هنا، غير دقيقة، فالعلم الإلهي ليس علماً وضعياً بالمعنى العلمي الدقيق المتعارف عليه؛ بل هو (تعاليم) إلهية ومقدسة ترسخها أفكار ومعتقدات الأنبياء والرسل، والكتب المقدسة، ويتناوب على صقلها، وإعادة صياغتها، ونحتها فكرياً أجيال من رجال الدين، وتوضع هذه المعتقدات، في الغالب، في منطقة مقدّسة يصعب نقدها، أو التشكيك فيها، أو حتى مسّها في أحيان كثيرة.

أمّا علم العقائد الدينية، فيكون من واجبه تحليل وتفكيك علم اللاهوت، وكشف شبكته، ومرجعياته المعرفية، ولا يكون هذا إلا بوجود آليات إبستمولوجية دقيقة لفصل المعتقد عن الإيمان به، وكشف حقيقته.

لا يضمر علم العقائد الدينية النيّة مسبقاً لتسفيه هذه العقائد، وهو ما يشيعه رجال الدين، عادة، عن هذا العلم؛ لأنّ أحد أهمّ شروط علم الأديان عامة، وما ينضوي فيه من علوم مفصلة، هو أن يكون حيادياً، وغير منحاز أبداً، كذلك ليس من اختصاص هذا العلم الفصل في الموضوعات الميتافيزيقية والغيبية. فالمهم، دائماً، التحليل والوصول إلى القرائن، وتتبع مرجعيات الفكر الديني، وكشف أصولها في الأديان السابقة، والعقائد القديمة، ولا يتمّ هذا إلا باتباع منهج علمي محايد ودقيق، والاعتماد على علوم مساعدة من الإنسانية، مثل: علم الآثار، وعلم الوثائق، وعلوم اللغة، وتاريخها.

تتشكل المعتقدات الدينية بطريقتين؛ إما بطريقة جماعية تنضج من الممارسات، والأفكار، والتأويلات الدينية لكلّ أفراد الجماعة الدينية عبر العصور، حيث لا تجد مؤلفاً واحداً، أو مؤلفين عدة لها. وهذا هو حال أغلب العقائد الدينية القديمة، التي ظهرت في الحضارات القديمة، فمنذ الألف الرابعة قبل الميلاد حتى القرن السادس قبل الميلاد، لم يكن هناك نظام عقائدي راسخ ومحكم في الأديان؛ بل شهدت هذه الفترات ظهور أغلب الأديان والعقائد الدينية الجماعية التكوين والتأليف، حيث دأب المؤمنون بها على وضعها إيمانياً، دون أيّ نيّة في الحصول على امتياز خاص بواضعيها، فهي تعاليم الجماعة الدينية، التي صاغتها عقول متعاقبة.

أمّا الطريقة الفردية، فقد ظهرت مع الأنبياء، والمبشرين، ومؤسسي الأديان والعقائد الدينية، الذين بدأ ظهورهم التاريخي في القرن السادس قبل الميلاد، مثل: نبونائيد وعزرا في بابل، وزرادشت في إيران، وبوذا في الهند، ولاوتسو في الصين.

كان الأنبياء، والمبشرون، والمعلمون الكبار، واللاهوتيون، مصدر هذه العقائد، سواء ادّعوا أنها من عند الله أم أنّهم وضعوها، ولكنّها مرتبطة بأسمائهم، وبالكتب المقدسة التي صرّحوا بها.

وتكون مهمة علم العقائد الدينية، عادةً، التمحيصَ والتدقيق في هذه المعتقدات الجماعية، والفردية، ومعرفة سلسلة أنسابها، وكيفية تكونها.

«هذا يدفعنا إلى استنتاج أنّ المبادئ المقترحة في كلّ دين مختصّة بذلك الدين فحسب، وتكتسب كلّ فكرة معناها من النظام الدلالي لدين معين، ومن سياقاته التاريخية الخاصة، وتكوّن جزءاً من خطابه الخاص؛ لذلك لا يوجد دينان يوظفان المبدأ نفسه، ولا يوجد دين ينفي بحقائقه حقائق الأديان الأخرى. فالمسيحية لا تقول إنّ الله ليس رحيماً، والإسلام لا يقول إنّ أتمان ليس برهماناً؛ لأنّ كلّ حقيقة تعيش داخل فضاء معرفي، ونظام دلالي خاصين بها، ولا تملك صلاحية نفي أيّة حقيقة داخل فضاء معرفي، ونظام دلالي آخرين» (قانصوه: 2007م: 114).

يناقش ألفرد كانتويل سميث، في كتابه (**معنى الدين ونهايته**)، أصل مبدأ (الدين)، ويعدّه مصدر التناقضات الحاصلة بين الأديان. يقول كانتويل: «ما نسمّيه ونميّزه ديناً هو وحدة تجريبية يمكن تعقب وقائعها في التاريخ، ويمكن تحديد تموضعها، ووجودها الجغرافي. فما يسمّى الدين، كالإسلام، والمسيحية، والبوذية، مجرّد ظاهرة بشرية، أو مجموعة كائنات بشرية ذات تاريخ خاص». أمّا الفكرة القائلة إنّ الدين عبارة عن منظومة عقائد، ورؤى متماسكة، بعيداً عن كونها تعبيراً عن جماعة تاريخية، فيرى كانتويل أنّها فكرة طارئة وجديدة؛ بل هي اختراع غربي بامتياز تمّ تصديرها إلى كلّ العالم. يقول كانتويل: «منذ عصر التنوير، عندما بدأت أوربة تعتبر الدين نظاماً عقلانياً وفكرياً، ونسقاً من المعتقدات، أصبح بالإمكان، ولأول مرة، تسمية المسيحية والبوذية بالدين، وأصبح بالإمكان، من ثَمَّ، توصيفها بالصحيحة، والخاطئة، فالأسماء، التي تُعَرّفُ بها الأديان المختلفة كمجموعة نظم متنافسة من المعتقدات الدينية والفكرية، قد اخترعت، في القرن الثامن عشر (ما عدا الإسلام)، ولم تكن قبل ذلك معروفة كذلك، ومن ثَمَّ لم يكن أحد ينظر إلى كونها صحيحة، أو خاطئة، بقدر ما ينظر إليها كمجموعة تقاليد وعلاقات تطوّرت داخل بيئات ثقافية وحضارية متنوعة؛ أي: أنّ النظر إلى الدين كمجموعة معتقدات وأفكار، هو الذي دفع إلى اعتبارها إيديولوجيات متنافسة» (قانصوه: 2007م: 115-116).

لذلك، ووفق هذا الفهم، يكون من غير المناسب الحديث عن الأديان كأديان خاطئة، أو قويمة، أو ضالة، أو هادية، أو الحديث عنها كنظم أفكار ومعانٍ متنافسة؛ بل الأديان عبارة عن تقاليد وعلاقات دينية تطوّرت داخل تيار الحياة البشرية، وفي سياق تاريخ الجماعات الإنسانية لتعبّر عن التنوّع في أشكال الفكر، والتعدّد في الطبع البشري. فالفرق بين الأديان الشرقية، والأديان الغربية، مثلاً، هو عينه الفرق بين العقلية الشرقية، والعقلية الغربية، حيث تتمتّع كلّ منهما بخصائص لغوية، وبنى إدراكية، وأشكال اجتماعية، وسياسية، وتعبيرات فنية متنوعة.

ما يريد جون هيك توظيفه، هنا، أنّ الدين (أيّ دين) ليس جملة معارف متعارضة؛ بل هو جملة تقاليد وعلاقات داخلية، جاءت استجابة لضرورات روحية داخل كلّ بيئة، ومن ثَمَّ لا يمكن أن يكون لأيّ دين صلاحية الحكم على غيره بالصواب، أو بالخطأ؛ لأنّ هذا من وظائف المنظومات المعرفية والإيديولوجية، والأديان ليست كذلك.

كما أنّ تطور الأديان قد حصل داخل ثقافات وحضارات مغلقة. نحن في حالة اطلاع، أو معرفة بالثقافات الأخرى، التي كانت تتطوّر إلى جانبها، أو على هامشها، وهو ما أدّى، أيضاً، إلى تولّد تقاليد دينية مغلقة داخل كلّ بيئة؛ أي: أنّ التقاليد الدينية لم تنشأ لتنفي باقي التقاليد لأنها كانت على جهل تام بها. أمّا، اليوم، فقد انفتحت الثقافات البشرية بعضها على بعض (قانصوه: 2007م: 115-116).

ولا شكّ في أنّ مدوّنات هذه العقائد، سواء كانت في الكتب المقدسة أم الأحاديث النبوية، أو الأدب العقائدي، من تراتيل، وأناشيد، وصلوات، ستكون هي الأخرى موضع نقاش، وبحث، وتحليل، لا موضع تسليم، وإيمان (كما يفعل المتدين).

وقد يضطرّ عالم الأديان إلى البحث عن هذه العقائد في تقصّيه ما يقوله المؤمنون بها مباشرة، ويحدث هذا، بشكل خاص، مع نوعين من الجماعات الدينية؛ الأول هو الجماعات البدائية، التي تتداول عقائدها شفاهياً، ولا سبيل لمعرفتها إلّا بالتقصي المباشر، ودراسة هذه الجماعات، وهو ما فعله الأنتربولوجيون، منذ القرن التاسع عشر، وما يفعلونه اليوم. أمّا النوع الآخر من البحث، فيكون مع ما نسميه (الدين المعاش)؛ أي: الدين في لحظته الراهنة، وليس في مرجعياته التاريخية؛ أي: كما يمارس حالياً، وهو ما يضطرنا إلى الاتصال المباشر بالمؤمنين، واستقراء العقائد الدينية من أقوالهم وأفكارهم، أو من خلال الدراسات الظاهراتية (الفينومينولوجية)، التي تحاول الوصول إلى الفكرة من خلال جمع مظاهرة عديدة لها.

يدرس عالم المعقتدات الدينية أفكاراً كثيرة تخصّ وضع العقائد ومرجعيّاتها، فهناك عقائد لا تنسب إلى أحد؛ بل إلى الجماعة الدينية، عبر زمن معين، مثل: العقائد السومرية، والبابلية، والمصرية، وغيرها.

وهناك عقائد تنسب إلى الآلهة، أو الله، وهي عقائد الوحي، وهناك عقائد لا تؤمن بالوحي، لكنّها تزعم الصلة المباشرة بالله، مثل العقائد الغنوصية (العرفانية)، وهناك عقائد وضعية أسهم في وضعها زعماء روحيّون (مثل بوذا ولاوتسو)، أو مفكرون مثل: أوغست كونت، ودعوته للدين البشري، أو المتألّهون الذين ظهروا في القرن السابع عشر، وهناك عقائد شعبية يتداولها الناس دون معرفة مصدرها.

كلّ هذه الأنواع من العقائد يسعى عالم الأديان إلى فصلها، ودراستها، وتمحيصها، **ومقارنتها ببعضها.**

وفي الإجمال، يمكننا أن نقسّم أشكال العقائد الدينية إلى أنواع هي:

(1) العقائد الإلهية: وهي العقائد، التي تخصّ الله، أو الآلهة، أو الكائنات الإلهية كالملائكة، أو الكائنات الروحية الأنيمية، أو الفتيشية، أو الطوطمية.

ويمكننا تقسيم الأديان والعقائد الدينية إلى أربعة أقسام هي:

- المتعددة الآلهة (Polytheism)، حيث الآلهة الكثيرة لكلّ المظاهر والأشياء.
- التفريدية (Henotheism)، حيث يبرز إله واحد دون إلغاء بقية الآلهة، ويكون هو المسيطر على قطّاعه، أو على مجمع الآلهة كله.
- الثنوية (Ditheism)، وهي الإيمان بوجود إلهين رئيسين متناقضين، مثل إله النور، وإله الظلام، وما يتبع ذلك من صراع أزلي بينهما.
- التوحيدية (Monotheism)، حيث يكون هناك إله واحد فقط، وربما وجدت معه الملائكة والأرواح.

أما الإلحاد (Atheism)، فهو إنكار وجود إله، أو آلهة.

وتتمّ دراسة هذه العقائد الإلهية وفق تكوينها هي، لا وفق معتقداتنا نحن، ويقضي تحليلها المقارنة، والبحث عن الأصول، والمرجعيات، وعمليات الإزاحة، والتلبس، والتداخل. ويجب ألّا ننزلق مع الشعارات الدينية المعلنة؛ بل يجب التأكّد من صحّتها من خلال التحليل العلمي العميق لها.

(2) العقائد الروحية: وهي العقائد، التي تخص الروح، أو النفس البشرية، وكيفية تصورها، وظهورها، وعودتها (العود الأبدي) إلى المرجع المقدس، أو العالم الآخر.

(3) العقائد الأخروية أو الجنائزية أو الإسكاتولوجية (Eschatology): وهي العقائد الخاصة بنهاية الإنسان، وعالم ما بعد الموت، أو الخاصة بنهاية العالم، وظهور العوالم الجديدة، وتعكس هذه العقائد تصور الأديان للعالم الآخر، فردياً، أو جماعياً، أو كونياً.

(4) علم الكلام: وهو النظر العقلي في الأحكام الإلهية.

لا بُدّ من تأكيد أنّ المعتقدات الدينية لم تبدأ بالنشوء والتبلور الفعليّ إلّا بعد ظهور الفلسفة والفكر، وقد كانت بسيطة في الأديان القديمة، وكانت الغنوصية أوّل من جعلها تتضح، ثمّ أسهمت الفلسفة في تطويرها، وشهدت القرون الوسطى أكبر موجات الإنتاج العقائدي، بحكم سيادة الأديان الشمولية، التي احتكر فيها كلّ دين الحقيقة على طريقته.

2) علم الأساطير (الميثولوجيا/ Mythology):

«علم دراسة الأساطير، والأسطورة هي حكاية مقدّسة، أو هي، بتعريف أوسع...، حكاية تقليدية ثابتة، ومقدّسة، ومربوطة بنظام دينيّ معيّن، ومتناقلة بين الأجيال، ولا تشير إلى زمن محدّد؛ بل إلى حقيقة أزلية من خلال حدث جرى، وهي ذات موضوعات شمولية كبرى محورها الآلهة، لا مؤلّف لها؛ بل هي نتاج خيال جمعي» (الماجدي: 1997م: 28).

ويرى مرسيا إلياد «أنّ الأسطورة تروي تاريخاً مقدساً، تروي حدثاً جرى في زمن بدائي، وزمن خيالي هو زمن (البدايات). بعبارة أخرى، تحكي لنا الأسطورة كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود، بفضل مآثر اجترحتها الكائنات العليا، لا فرق بين أن تكون هذه الحقيقة كلية كالكون، مثلاً، أو جزئية، كأن تكون جزيرة، أو نوعاً من نبات، أو مسلكاً يشكّله الإنسان، أو مؤسسة. إذاً هي دائماً سرد لحكاية (خلق): تحكي لنا كيف كان إنتاج شيء، كيف بدأ وجوده، ولا تتحدث الأسطورة إلّا عمّا حدث فعلاً، عمّا قد ظهر في كلّ امتلائه. أمّا أشخاص الأساطير فهي كائنات عليا» (إلياد: 1995م: 11).

يتكون اصطلاح الميثولوجيا من مقطعين؛ الأول (Myth) المشتق من الجذر اليوناني (Muthas)، الذي يعني قصة، أو حكاية، أو فم (Mouth)؛ أي: ما يجري على الفم من حكايات، أو من الجذر (Mythos)، ويعني: قصة غير واقعية؛ والثاني هو (Logy)، ويعني: العلم، أو الدراسة العلمية، وهو مشتق من الجذر (Logos)، الذي يشير، في الفلسفة، إلى المبدأ العقلي. وبذلك تكون الميثولوجيا هي الدراسة العلمية للأساطير.

وربّما كان القدماء قد درسوا الأساطير معيارياً، لكن علم الأساطير لم يتأسّس بالمعنى العلمي الدقيق إلا في القرن التاسع عشر، مثل بقية العلوم الإنسانية. ولذلك سنهمل الخوض في المدارس القديمة، والوسيطة، والحديثة، لغاية القرن التاسع عشر، تلك التي تنظر إلى الأسطورة، وتدرسها بطرائق مختلفة.

المدارس الحديثة القائمة على مناهج علمية دقيقة تنقسم إلى ستّ مدارس تحاول، بمجموعها، تقديم صورة شاملة للجهود العلمية، التي بدأت منذ قرن ونصف:

(1) **المدرسة اللغوية**: في منتصف القرن التاسع عشر، قام ماكس مولر (Max Muller) بجهد كبير في دراسة الأساطير على أساس لغوي علمي، بعد أن نحا نحو الدراسات اللغوية المقارنة لعلاقتها بالأساطير، تلك الدراسات التي قام بها هرمان، وفرانز بوب. والأساس، في هذه المدرسة، هو تفسير الأساطير على أنّها «صورة من صور الفكر تحدّدت تحديداً جوهرياً بوساطة اللغة إلى درجة أنّه من الممكن أن نسمّي الأسطورة علّة اللغة (A disease of Language). وهكذا فإنّ المصطلحات الأسطورية سابقة للتفكير الأسطوري، كما أنّ خصوصيات اللغة، التي

تؤدي إلى تشكيل أسطورة هي في جنس الكلمات المستخدمة (أي: في كون الكلمة مؤنثة، أو **مذكرة، أو تدلّ على جماد)، واستخدام كلمة تحمل معاني مختلفة (Polyonymy)، واستخدام** كلمات مختلفة تحمل جميعها معاني مختلفة (Synonymy)، والاستعارة الشعرية، وغير ذلك من خصوصيات اللغة» (شعراوي: 1982م: 48).

وانقسمت المدرسة اللغوية إلى مذهبين: الأول رعاه مولر بنفسه، وشكّل المذهب الشمسي (Solar)، الذي يرى أنّ الشمس هي المادة الرئيسة، التي دارت حولها أغلب الأساطير القديمة، وأنّ الآلهة لا بدّ من أن تكون لها علاقة بالشمس. أمّا المذهب الثاني، فهو المذهب الأرصادي (Meteorological)، وقد قاده كون، ودار مشتير، ولايسترين، الذين رأوا فيه أنّ جميع الآلهة تحتوي على آلهة لها علاقة بالرعد والبرق، وقد واجهت النظرية اللغوية، التي اعتمدت على تفاسير الطبيعة، رواجاً في بداية أمرها، لكنها انحسرت بعد ذلك.

(2) المدرسة الأنتربولوجية: يهتمّ الأنتربولوجيون، عموماً، بإقامة علاقة بين الأساطير والرموز **في المجتمعات البدائية، ولنأخذ المؤسس الحقيقي لهذه المدرسة، وهو (إدوارد بيرنت تايلور)**، الذي عرض نظريّته في كتابيه الرئيسين **(أبحاث في التاريخ المبكر للجنس البشري)** (1865م)، و**(الثقافة البدائية)** (1871م)، حيث ذهب إلى أنّ الشعوب البدائية تتمتّع «بقدرة خاصة تكاد تكون نوعاً من المَلَكَة على صنع الأساطير، وذلك نتيجةً لنظرتهم العامة إلى الكون، وإيمانهم بحيوية الطبيعة، وهو ما يطلق عليه اسم «أنيمزم» (Animism)، إلى درجة تصل إلى حدّ تجسيد كلّ مظاهرها. وعلى هذا الأساس فإنّ «الأنيمزم» يُعَدُّ مفتاح فهم رمزية الأساطير، وفي ضوئها، يمكن دراسة العلاقات الرمزية، التي تتضمنها الشعائر والطقوس الدينية والسحرية على السواء» (أبو زيد: 1898م: 292).

ولذلك يكون إنتاج الأساطير خلاصة لتجسيد بعض أفكار الإنسان البدائي الغامضة عن الكون؛ إذ كان يقوم بابتكار الآلهة والكائنات العليا رموزاً توازي، أو تعادل، ما في الطبيعة من مادة... وهكذا تظهر الأساطير مثل حقول رمزية أمام الحقول المادية للطبيعة. أما **هربرت سبنسر**، فقد فسّر، في منهجه الأنتربولوجي، أساطير الطبيعة على أنّها «نوع من عبادة الأسلاف، التي نشأت نتيجة ما نسميه (سوء فهم)، فأفراد القبائل البدائية، الذين تسموا بأسماء مظاهر الطبيعة، وأسماء الحيوانات، اختلطت شخصياتهم مع أسمائهم. وبذلك، اكتسبت الطبيعة والحيوانات مظاهر إنسانية، ودارت حولها الأساطير؛ إذ كانت أساطير الشمس، والقمر، والثور، والأسد، قصصاً لأشخاص يحملون هذه الأسماء» (Spencer: 1989).

أمّا **وليام روبرتسون سميث**، فيعتقد بأنّ «الأسطورة تحتلّ مكان التعاليم في جميع النظم الدينية القديمة، لكنّها غير ذات وازع مقدّس، أو قوة ملزمة للعابدين من ثَمَّ، فالأسطورة ليست

جزءاً جوهرياً من أجزاء الديانة، والعابد ملزم بأداء الشعيرة، لكنّه غير ملزم بتصديق ما جاء في الأسطورة. **الشعيرة ثابتة، والأسطورة متغيّرة؛ لذا فإنّ الدارس الواعي للأساطير عليه دراسة** الشعائر، كي يصل إلى تفسيرات للأساطير، فالشعبرة ظهرت، أولاً، ثمّ تلاها في الظهور الأسطورة» (شعراوي: 1982م: 52).

ويقيم الأنثرُبولوجي **أندرو لانج** تفريقاً واضحاً بين الأسطورة والدين، «فالدين ينشأ نتيجة للتأمل الروحي الجاد، والخضوع الواعي للقوى الماورائية. أمّا الأسطورة، فنتاج خيال عابث وشارد، وهي زاخرة بالعناصر المتناقضة، التي يصعب تفسيرها، وقد انتقد مفسري الأسطورة السابقين، وقال: إنّ كلّ واحد منهم قد فسرها على ضوء عقائد عصره، واختلف مع **تايلور** حول نشوء فكرة الإله، ونفى عنها المبدأ الأرواحي» (شعراوي: 1982م: 35).

ويرى السير **جيمس فريزر** أنّ الإنسان، عندما كان يؤدي طقوس السحر، كان يتلو، أثناء هذه الطقوس، بعض العبارات، والتعاويذ المكملة لها، وفي مرحلة تالية لذلك، حاكى الإنسان **هذه الأفعال، فكانت الأسطورة، فإذا ما اندثرت طقوس السحر مع الزمن، فإنّ الأسطورة ستظلّ** تحمل مضمونها، وإشاراتها، وقد تجلّى هذا واضحاً في أساطير الخصب والنماء، التي عدّها، أصلاً، طقوساً سحرية كانت تُؤدَّى في مواسم الجفاف والجدب، ويتمّ فيها تدخّل الساحر والإله لإعادة الخصب (إبراهيم: 1979م: 13).

لقد ربط فريزر بين الأساطير ودورة النباتات والآلهة المرتبطة بها، وقد جاءت موسوعته الأسطورية الأنتربولوجية (**الغصن الذهبي**) تجسيداً لهذه النظرة. أمّا الأنتربولوجي الفرنسي **كلود ليفي شتراوس**، مؤسّس المنهج البنيوي في تحليل الأسطورة، فقد رفض منهج تايلور، وطالب بالفصل بين الأسطورة والسياق الاجتماعي والثقافي، الذي تظهر فيه، ويرى شتراوس أنّ الأسطورة لغة رمزية، وأنّ التفكير الأسطوري ليس متخلفاً، أو سابقاً على التفكير المنطقي؛ بل هو تفكير منطقي شديد التماسك، ويعمد، في تحليلاته، إلى إهمال مضامين الأساطير وحكاياتها، ورسم العلاقات الداخلية التي تحكمها، والأسطورة عنده ليست مجرّد حكاية؛ بل يتكشّف، من خلالها، بناء العقل البشري، ويمكننا أن نفهم مغزى الأسطورة من خلال تحليلنا لها، كوحدات صغيرة ترسل إشارات متجانسة ضمن رسالة واحدة. ويمكن تصنيف هذه الوحدات بوضعها، متسلسلةً، في قائمتين: الأولى تبالغ في الحدث، والثانية تحطّ من شأنه، وبذلك يتجلّى الصراع بين الوحدات المتعارضة، فنتعرّف إلى طبيعة الصراع، ويرى شتراوس أنّ الأساطير يجب أن تدرس مجتمعةً لا مفردة (إبراهيم: 1979م: 20-21).

(3) المدرسة الوظيفية: يرى مؤسّس هذه المدرسة مالينوفسكي أنّ الأسطورة ظهرت نتيجةً لحاجة عملية أملتها ظروف الإنسان وإرادته في صنع، أو عمل قضية محدّدة، ولذلك فإنّ لها

وظيفة جعلتها تحتلّ المكانة التي احتلتها؛ أي: أنّ مالينوفسكي يضع الغايات العملية سبباً رئيساً لنشوء الأسطورة، ولا يعطيها البعد النفسي، الذي قال به فرويد، أو يونغ، أو فروم، أو البعد الأنتربولوجي، الذي حمّل الأسطورة رموزاً عميقة تربط بين الإنسان والكون، ولكنّه يضع الأسطورة بمثابة الدستور العقائدي، الذي تكون مهمّته في الحاضر تفسير ما يجري، ومهمته في المستقبل ضمان ما جرى؛ ولذلك فإنّه يعطي دوراً للحاكم، والكاهن، والزعيم، في صنع الأساطير؛ لأنها توفر له سقفاً عقائدياً وشعبياً لاستمرار دوره.

(4) المدرسة النفسية: وهي مدرسة تضمّ اتجاهات عديدة، ورائدها **سيغموند فرويد**، الذي كان يرى تشابهاً كبيراً بين الحلم والأسطورة، لاسيما في آليات تكوينهما، ورموزهما، فالحلم أسطورة فردية يصنعها الإنسان في نومه، عندما يتحرّر لا شعوره، ويطفو على السطح، والأسطورة كذلك، ولذلك فإنّ الحلم والأسطورة مشحونان بالرموز، وعلى دارس الأسطورة القيام بالدور ذاته، الذي يقوم به المحلل النفسي للحلم. ولأن الحلم يكشف عن أعماق الفرد الحالم، ورغباته اللاشعورية، ومكبوتاته... فإنّ الأسطورة، كذلك، تقوم (باعتبارها مدوّنة حلمية من الماضي) بالكشف عن أعماق منتجها، ودوافعه اللاشعورية، ومكبوتاته، وقواه العميقة. ويطرح فرويد هذه الأفكار في مجموعة من كتبه، التي بحثت في هذا المعنى، وأهمها (**تفسير الأحلام**) و(**الطوطم والتابو**).

أمّا **يونغ**، الذي جعل الأسطورة ركناً أساسياً من أركان مدرسته النفسية، فيختلف عن أستاذه فرويد في أنّ الأسطورة، عنده، تناظر الحلم الجماعي اللاشعوري، وليس الحلم الفردي، ولذلك يرى يونغ أنّ الأساطير نصوص حلمية لا شعورية للمجتمعات القديمة، ويقوم بتحليلها نفسياً للكشف عن الرموز الإنسانية المشتركة، التي ما زالت تؤدي دوراً خفياً في تحريك حياة الإنسان، فرداً، أو جماعة على السواء.

أمّا **إريك فروم**، فيرى أنّ الأسطورة صراع بين النظام الأمومي والنظام الأبوي. ويقوم كتابه (**اللغة المنسية**) بتحليل بعض الأساطير، وفق هذا المنهج، فيحلل أسطورة الخليقة البابلية، مثلاً، ليستنتج، بعد ذلك، أنّ «الأسطورة البابلية تشير، بوضوح شديد، إلى النزاع القائم بين مبدأ الأبّية، ومبدأ الأمّية في التنظيم المجتمعي، والتنظيم الديني؛ إذ إنّ الأبناء الذكور قد انقلبوا، هنا، على شريعة الأمّ العظيمة. ولكن كيف تسنى لهم أن ينتصروا، على الرغم من تفوق النساء عليهم؟ ذلك أنّ النساء، في النهاية، هنّ اللواتي يتمتّعن بملكة الخلق الطبيعي، نظراً إلى قدرتهنّ على الحبل. بينما نجد الرجال، في هذا المجال، عقيمين» (فروم: 1992م: 209). وهكذا ينظر إلى الأساطير على أنّها نصوص صراع نفسيّ بين الأم والأب في أعماق الكائن البشري، أو الجماعة البشرية.

تصنيف الأساطير:

تُصنّف الأساطير على أسس كثيرة، يرتبط أغلبها بتعريف الأسطورة، أو المدرسة، التي تحاول تفسيرها وتحليلها. فقد تُصنّف الأساطير على أساس الحضارات، التي ظهرت فيها، وهو تصنيف تاريخي جغرافي يضع الأساطير مرتبطة بالحضارات المرتبطة بها، مثل الأساطير السامية، والأساطير اليونانية - الرومانية، والأساطير الأوربية القديمة، والأساطير الهندية... إلخ.

وهناك تصنيف سببيّ (Etiology) يصنّف الأساطير كونها تفسّر أسباب نشوء الكون، أو البحار، أو الأشجار، أو الجبال... إلخ، وهناك تصنيفات أخرى تخلط الأساطير بالملاحم، والحكايات الخرافية، وغيرها.

ولكنّنا اهتدينا إلى أنّ أفضل تصنيف للأساطير (كونها حكايات الآلهة) هو الذي يصنّفها كما يأتي:

1- **أساطير الخليقة (Genesis Myths)**: وهي الأساطير، التي تروي كيفية خلق الكون، والآلهة، والإنسان خارج الزمان التاريخي؛ أي: في زمن أسطوري، وتنقسم إلى:

أ- الأساطير الثيوغونية (Theogony)، وهي أساطير خلق الآلهة والكائنات الإلهية.

ب- الأساطير النشكونية (Cosmogony): وهي أساطير خلق الكون وتفاصيله من قبل الآلهة.

ج- أساطير خلق الإنسان (Anthropogony): وهي أساطير خلق الإنسان من قبل الآلهة.

2- **أساطير العمران (Construction Myths)**: وهي الأساطير التي تروي قصص عمران الآلهة، والعالم، والإنسان، وقصصهم الإيجابية، وتقسم إلى ثلاثة أيضاً:

أ- أساطير العمران الإلهي (Theo-construction Myths): وهي الأساطير، التي تروي قصص الآلهة فيما بينها، وبنائها للحياة في العصور السحيقة.

ب- أساطير العمران الكوني (Cosmo - Construction Myths): وهي الأساطير التي تروي قصص الآلهة، وهي تبني المدن، والمعابد، والحضارة.

ج- أساطير العمران البشري (Anthropo - construction Myths): وهي الأساطير، التي تروي قصص الآلهة مع الإنسان، وإنزال الملكية، ونشوء الحكمة، والأديان، والعبادات، وغيرها.

3- **أساطير الخراب (Deconstruction Myths)**: وهي الأساطير، التي تروي علامات الخراب والتمزق، التي تصيب العالم، وظهور الشرّ فيه، وتنقسم إلى:

أ- أساطير الخراب الإلهي (Theo - deconstruction Myths): وهي الأساطير التي تروي التناحر والصراع بين الآلهة.

ب- أساطير الخراب الكوني (Cosmo - deconstruction Myths): وهي الأساطير التي تروي انهيار وخراب العالم بمدنه، وزراعته، ومياهه، المتأتّي من غضب الآلهة.

ج- أساطير الخراب البشري (Anthropo - deconstruction Myths): وهي الأساطير التي تروي شرور الإنسان، وصراعه السلبي، وتحطم أخلاقه، وتجديفه، واحتكاكه السلبي مع الآلهة.

4- أساطير النهاية (Eschatology Myths): وهي الأساطير التي تروي نهاية ودمار الآلهة، والعالم، والإنسان، ووجودهم في عالم الموت، وتشتمل على أساطير الطوفان، والحرائق، والعواصف، والزلازل، التي تدمّر كلّ شيء، وتصنّف إلى:

أ- أساطير نهاية الآلهة (Theo - eschatology Myths): وهي أساطير موت الآلهة، ونهايتها المؤقتة، أو الدائمة.

ب- أساطير نهاية العالم (Cosmo - eschatolgy Myths): وهي أساطير موت دمار العالم وخرابه عن طريق الكوارث الكبرى.

ج- أساطير نهاية الإنسان (Anthropo - Cosmogony Myths): وهي أساطير موت ونهاية الإنسان، وتشتمل على أساطير دورة الروح، أو فنائها، وعالم ما بعد الموت وأساطيره.

هذه صورة شاملة لتصنيف الأساطير، التي عملنا بها في أغلب مؤلفاتنا، والتي ما زلنا نجد أنّها تنسجم، سعةً ونوعاً، وأساطير كلّ شعب على حدة، أو بمقارنة عادية أو ظاهراتية بين أنواعها عند مختلف الشعوب.

3) علم الطقوس (ليتورجيا/ Liturgy Science):

هو العلم الذي يدرس الطقوس والشعائر الدينية لجميع الأديان وفقاً لتقاليدها، وتراثها المتوارث، والطقوس، أو الشعائر هي الأشكال العملية، التي يقوم بها المؤمنون، أفراداً، أو جماعات. وتشتمل على الكثير من الأفعال، وطرق التعبير عن الإيمان.

وقد انحدرت كلمة طقس (Liturgy) من كلمة إغريقية هي (Leitourgim)، التي تعني (عمل شعبي)، وتستعمل كلمة (Liturgy)، في العهد القديم، لتشير إلى ما هو شعبي ومقيّد، وتترجم، أحياناً، في اللغة الإنجليزية للكتب المقدسة بـ: (وزارة)، أو (عناية) .وكلمة (طقس) ليست من أصل عربي، فهي مشتقة من كلمة (طاكسس) اليونانية، التي تطلق على نظام العبادة، أو نظام العلاقة بين الإنسان والآلهة، أو الله.

يمكن أن نسميها الشعائر، وهي جمع (شعيرة)؛ أي: مجموعة من الأفعال، التي لها دلالة رمزية، وتُؤدّى في أوقات ومناسبات معينة، وترمز، غالباً، لدلالات دينية، وهي باللغة

الإنجليزية (Rituals)، ومفردها (Ritu) المشتقة من الكلمة اللاتينية (Ritualis) من الاسم (Rittum).

ولم نعثر على ما يفيدنا في علم الشعائر (Ritual Science)، ولكننا نرى أنّه يقابل ما عرفناه عن (Liturgy Science).

كانت كلمة ليتورجي (Liturgy) تذكر عادة مع الدين المسيحي، بينما (Ritual) تذكر مع كلّ الأديان، والوثنية منها بشكل خاص، لكننا نرى أنّ الاثنتين تحملان الدلالة ذاتها لتشيران إلى نظام خاص من الأفعال التي يقوم بها الإنسان لغرض ديني.

كلمة (شعيرة) العربية تلامس فكرة الشعور، وتدلّ على العمل الذي يصاحبه شعور (أو توتر شعري)؛ أي: (توتر روحي).

يدرس علم الطقوس والشعائر الدينية مجموعة الأفعال الدينية المصاحبة للمعتقدات والأساطير، التي تخصّ ذلك الدين، ويقوم بتحليلها، والبحث عن عللها، وجذورها، وأصولها، ووظيفتها، وأهميتها.

في حفظ الأديان واستمرارها، الطقوس تأخذ بتلابيب العامة، يمارسونها بشغف؛ لأنها لا تحتاج إلى الكثير من التفكير؛ بل هي أداء وعمل يقوم به الجسد، على الرغم من أنّ لكلّ طقس، أو شعيرة، أسساً عقائدية، وأسطورية، ولذلك يبحث علم الطقوس في هذه الأسس، ويكشف العمق الثيولوجي والميثولوجي لها.

عناصر الطقس (الشعيرة):

هناك مجموعة من العناصر التي تكوّن الطقس (الشعيرة) الدينية، وهي:

1- **الفعل الداخلي**: وهو الشعور، والأحاسيس، والعواطف، التي، دونها، لا يكون الطقس طقساً؛ بل مجرد فعل، ولذلك يؤدي الإيمان (الذي هو مشاعر صادقة) دوراً مهماً في حسم موضوع الطقوس والشعائر، وعدم انزلاقها نحو التحوّل إلى مجرد أفعال مكررة، وبلغة أخرى، تحولها من العالم المقدّس إلى العالم المدنّس.

2- **الفعل الخارجي**: وهو الأفعال، والحركات، التي يؤديها الفرد، أو الجماعة، عند أداء الطقوس الدينية، وممارستها، وهي أفعال مضبوطة قياسياً لا مجال للتغيير فيها. ويكون رجال الدين والكهنة هم من يلقّنها للناس، ويحرصون على ثباتها. وتتراوح هذه الأفعال بين حركة لجسد بأكمله، أو بعض الأعضاء منه، وتتبع نظاماً ثابتاً.

3- **الأصوات الطقسية**: وهي الأصوات، التي قد ترافق الطقوس والشعائر، مثل الأصوات الموسيقية الصادرة عن آلات خاصة، أو أدوات معينة، أو الأصوات البشرية، التي لا

تتضمن كلاماً، كالتمتمة، والتأوهات، والصراخ، والعويل، والبكاء، وغيرها. وقد كانت الأدوات الطقسية مهمّة جداً لأداء الطقوس والشعائر القديمة بشكل خاص؛ بل إن منشأ الآلات الموسيقية كان طقسياً دينياً، كالقيثارات، والطبول، وأدوات النفخ، وغيرها.

4- **اللغة الطقسية**: هي الكلام، الذي يرافق الطقوس والشعائر، ويكون إما إيقاعياً، وإما خالياً من الإيقاع، أو أنه على شكل شعري، أو نثري، ولكن الطقوس غالباً ما تكون إيقاعية وشعرية اللغة. وتتضمن اللغة الطقسية: الصلوات، والتراتيل، والأناشيد، والتسابيح، وغيرها.

5- **المراسم الطقسية**: وهي سيناريو الطقس، أو الشعيرة الدينية؛ أي: نظامها الأدائي خطوةً بخطوة، بدايتها، واستمرارها، ونهايتها. ولكلّ شعيرةٍ مراسم خاصة بها، كما سنرى.

6- **اللوازم الطقسية**: وهي الأدوات، والملابس، والروائح الطقسية، التي تكوّن للطقس أجواءً خاصة به. مثل أدوات، وملابس الصلاة، والحج، وغيرها.

7- **المحرّمات الطقسية (التابو الطقسي)**: وهي مجموعة الامتناعات عن الأفعال، والأقوال، والمشاعر، التي تفسد الطقس، وتلغيه، وهي كثيرة، وعلى المؤمن التقيد بها.

وظيفة الطقوس:

1- الطقوس مسؤولة كلياً عن بناء النظام النفسي الجماعي والاجتماعي للمجتمع الديني، سواء جمعته جغرافيا واحدة، أم دولة واحدة، أم لا. فهي التي تبني علاقات هذا النظام النفسي، حيث تجعل الفرد يشعر بأنه جزء من جماعة كبيرة متراصّة.

2- الطقوس تعمل على إذكاء الجانب الروحي من خلال تمارينها، وممارساتها العملية، فهي التي تحرك الروح، والنفس، والجسد، قوة، وتعمل على زيادة وإلهاب المشاعر الدينية.

تصنيف الطقوس:

هناك طرائق عديدة لتصنيف الطقوس وفق أسس مختلفة، وتكاد كلّ هذه الطرائق تكون مفيدة ومقنعة؛ لأنها تنظر إلى الطقوس والشعائر من زوايا مختلفة:

(1) تصنيف الطقوس على أساس فردي أو جماعي:

1- الطقوس الفردية: وهي الطقوس، التي يمكن للفرد أن يؤدّيها بشكل فردي، إضافة إلى بعدها الجمعي، مثل: الدعاء، الصلاة، العبور، الصوم، الزكاة، التعميد...

2- الطقوس الجماعية: وهي الطقوس، التي تؤدَّى بشكل جماعي عادة مثل الحج...

(2) تصنيف الطقوس على أساس دوري أو لا دوري:

أ- الطقوس الدورية، وهي الطقوس التي تُؤدَّى بانتظام خلال فترة ثابتة من الزمن، وتنقسم إلى:

- الطقوس اليومية.
- الطقوس الأسبوعية.
- الطقوس الشهرية.
- الطقوس السنوية: رأس السنة، الأعياد الدورية، كالفطر والأضحى، أو الفصح، أو المظال (وهو عيد يهودي)..
- الطقوس العقدية: التي تُؤدَّى كلّ عشر سنوات.
- الطقوس المئوية: التي تؤدَّى كلّ (100) سنة.

ب- الطقوس اللادورية، وهي طقوس المناسبات الخاصة بكلّ فرد، أو جماعة، وتشتمل على طقوس الولادة، والعبور، والزواج، والبناء، والموت.

(3) تصنيف الطقوس على أساس علنيّ، أو سريّ:

أ- الطقوس العلنية، وهي كلّ الطقوس، التي يمارسها الأفراد والجماعات علناً، وتشتمل على ما ذكرناه أعلاه من طقوس.

ب- الطقوس السرية (الأسرار)، وهي الطقوس الخاصة التي تمارسها فئة، أو أفراد بشكل خاص، دون علم بقية الجماعة الدينية، وتشتمل على: طقوس السحر، وطقوس العرافة، والطقوس الخاصة.

(4) تصنيف الطقوس وظيفياً (حسب وظيفتها)، مثل:

أ- طقوس الزراعة.

ب- طقوس الطعام.

ج- طقوس الجنس.

د- طقوس الترتيل، والغناء، والموسيقا.

هـ- طقوس العبور (التنشئة).

و- طقوس الدم (القرابين، النذور،... إلخ).

ز- طقوس الأعياد.

(5) تصنيف الطقوس وفق دورة الخلق والموت:

أ- طقوس الخليقة (رأس السنة).

ب- طقوس العمران (طقوس الولادة، والبناء، والزواج).

ج- طقوس الخراب (الندب، الرثاء، الغياب...).

د- طقوس الموت أو النهاية (الشهادة، نهاية العالم، ...).

«يمكننا التركيز على ثماني طرائق مختلفة للنظر في الطقوس، من أجل رسم بعض تفاصيل الجوانب المتعاكسة للأنشطة الطقسية، وأيضاً، من أجل رؤية كيفية سعي كتّاب متعددين إلى ترجمة هذه الأنشطة. هذه الطرق هي كما يأتي: (أ) المعنى، (ب) الرمزية، (ج) التوصيل، (د) الأداء، (هـ) المجتمع، (و) التكرار، (ز) التحول، (ح) القوة. قد تختلف درجة أهمية أيّ من هذه العناصر بالنسبة إلى أيّ طقس محدّد من الطقوس، ولكنّها جميعاً تُعَدُّ مهمة حتى درجة معينة» (ناي: 2003م: 215).

4) علم الموت والآخرة، علم النهايات (الإسكاتولوجيا/ Eschatology):

مكوّنات الإسكاتولوجيا:

هو علم النهايات، أو العلم الذي يدرس الأخرويات في الدين والفلسفة، ويتكون المصطلح من مقطعين هما: (Eschatos) إسكاتو، أو إسخاتوس اليونانية، وتعني (last)، وتشير إلى الآخرة، أو العالم الآخر، أو عالم ما بعد الموت و(Logy)، وهي الدراسة، أو البحث.

ويشير هذا المصطلح إلى الإيمان بالآخرة، وقد استخدم، لأول مرة، في اللغة الإنجليزية، نحو (1550م)، كجزء من اللاهوت والفلسفة، وهو يشير إلى الأحداث الأخيرة من التاريخ والمصير النهائي للبشرية، الذي يشار إليه عادة بـ: (نهاية العالم)، أو (نهاية الزمن). ويعرّفه قاموس أكسفورد الإنجليزي بأنه: أحد فروع علم اللاهوت المتعلق بأربعة أمور، هي: الموت، الحساب، الجنة (السماء)، النار (الجحيم)[1]. والحقيقة أنّ هذا المصطلح يزداد استخدامه، يوماً بعد آخر، في قطاعات، أو علوم أخرى، كالميثولوجيا، حيث يمثل آخر مرحلة من مراحل دائرة (مندالا) الميثولوجيا المعني بالنهاية، والموت، والذي يقابل، أو يعارض أساطير الخليقة والبدايات. وكذلك يتمّ استخدامه في التصوّف، حيث يشير إلى نهاية الواقع العادي، وجمع الشمل مع الإله، ويستخدم في مفاهيم العود الأبدي ليشير إلى نهاية التاريخ، والوقوف على عتبات الزمن الأسطوري الأول. وفي الأديان، عموماً، يستخدم للإشارة إلى انتظار المسيح، أو المخلّص، أو المهدي المنتظر، وما يحصل خلال ذلك وبعده.

ويستخدم، أيضاً، في الفولكلور، عندما يدرس الأفكار الشعبية حول نهاية العالم، ويوم الحساب. وفي التاريخ، هناك الكثير من التقسيمات الخاصة بالأمم والشعوب والحضارات، وقد تكون نهايتها منضوية تحت هذا المصطلح، ولكنه، يقيناً، يعني (نهاية التاريخ)، وربما يعني (ما بعد التاريخ) بقليل من الدقة.

وحتى العلم بدأ يستخدم هذا المصطلح، عندما يشرح دورة حياة المادة الظاهرة، ففي الفلك، مثلاً، يستخدم للإشارة إلى نهاية الكواكب، أو نهاية الشمس، ونضوب طاقتها.

---

(1) https://en.wikipedia.org/wiki/Eschatology

ومهما كان الأمر، فإن الإسكاتولوجي، اليوم، علمٌ ينمو، ويكوّن له حقله الخاص، ومفاهيمه، واصطلاحاته الخاصة.

يمكننا تقسيم المباحث، أو الحقول، التي يهتمّ بها علم الإسكاتولوجيا (المرتبط بالدين والميثولوجيا بشكل خاص) إلى مجموعة من العلوم، أو الحقول الثانوية فيه، وهي كما يأتي:

أ) ما قبل الموت:

وهي المرحلة الزمنية، التي تسبق الموت، وتمهّد له، وتعلن عنه، ويسميها المسلمون (علم آخر الزمان)، و(علامات الساعة)، و(ظهور المهدي المنتظر)... ولكنّها، بشكل عام، تنقسم إلى:

1- أبوكالبسيا (Apocalypse): وهو مصطلح يوناني مكوّن من مقطعين هما: (أبو)، وتفيد النفي؛ أي: (غير)، و(كاليبسي)، ومعناها تغطية، أو غطاء. وتعني (رفع الغطاء)، أو (كشف الحجاب)، وتشير إلى (الرؤيا) الكشفية، التي تمنح لبعض الأشخاص المختارين، كالأنبياء، أو الأولياء، أو المتصوفة، لمعرفة أمور مخفية عن الناس تخصّ مصيرهم، ومصير العالم. ويمكن أن يعبّر المصطلح عن الوحي الخاص بنهاية العالم.

وقد ارتبطت الرؤية الأخروية بأنبياء مثل حزقيال، وبقديسين كبار مثل يوحنّا.

وفي الإسلام، تحدّثت كتب كثيرة عن هذا الموضوع، معتمدةً على القرآن والأحاديث، مثل كتاب (**البداية والنهاية**) لابن كثير، وكتاب (**الملاحم والفتن**)، وغيرها. ومن مقومات الأبوكالبسي مجموعة من الأمور هي:

- الأحلام التي تكون على شكل رؤية كشفية.
- الملائكة الذين يتحدثون عن نهاية العالم.
- العدالة الإلهية التي ينبئ بها الأنبياء والمصلحون.
- الرموز مثل (الأبواق السبعة، الحيوانات، النباتات كالكرمة والأرز، المياه السوداء، الرياح، الصفصاف، النجوم، النايزك... إلخ).

2- القيامة (يوم القيامة): وهو معتقد أساس في إسكاتولوجيا ما قبل الموت يعتقد به أغلب الديانات، وتصف ما سيحصل فيه من أحداث جسيمة. وتتضمّن علامات معينة، وظهور أشخاص مثل: المهدي، أو المسيح المنتظر، أو المسيح الدجال قبله، وخروج يأجوج ومأجوج، وخروج الدابة، والخسوف... إلخ، ولكل دين طريقة في رسم صورة هذا اليوم.

3- الخلاص (Soteriology): سوتيريولوجي هو علم الخلاص، وهو دراسة العقائد، والأفكار، والأساطير المتعلقة بالخلاص، أثناء الحياة، أو قبل مجيء الموت، ولكلّ ديانة عقائدها الخاصة بالخلاص، فالهندوسية (الفيدية) ترى أنّ التخلّص من دورة الحياة والموت يكمن

في الموكشا (التحرر) و(السمسارا). والبوذية في النرفانا، والمندائية في العرفان (مندا)، حيث تتعرّف النفس إلى أصلها الإلهي، وتتجنب ملوثات الجسد من الغرائز، وتصعد عالياً إلى عالم النور، واليهودية ترى الخلاص في الارتباط بـ: (يهوا)، وإطاعته، والمسيحية ترى الخلاص في الإيمان بالسيد المسيح، وتخليصه لهم، بعد أن فداهم، وصُلِبَ، وقام من بين الأموات، والإسلام يرى الخلاص في التوبة، والتكفير عن الخطايا، والجهاد في سبيل الله... وهكذا.

4- المنتظر والدجال: لا يوجد دين دون انتظار مخلّص في نهاية الزمان، أو في نهاية فترة، أو حقبة من الزمان، ويرتبط ظهور المنتظر، أو المخلّص، عادة، بظهور شبيه له يسبقه قليلاً، لكنّه كاذب ودجال.

وتعمل ثنائية المنتظر والدجال كوحدة واحدة في نهاية الزمان، حيث تصبح مع الدجال كإشارة لظهور المنتظر، الذي يقضي عليه، وينقذ البشرية قبل الآخرة.

الدين السومري منتظره هو (دموزي)، الذي يهزم الشتاء، ويعلن الربيع. والدين المندائي منتظره هو (مندا إد هيّ)، الذي ينقذ الأرواح الخيّرة بعد سيادة الدجل. والدين اليهودي منتظره هو (مشيّا أو ما شيح)، وهو المسيح الذي ما زالوا ينتظرونه، والدين المسيحي منتظره هو يسوع، الذي سيبعث في آخر الزمان، ويقضي على الدجال، والمسلمون السنّة يرون أنّ المهدي هو محمد أو أحمد المهدي، الذي سيولد قبل نهاية العالم، وهو من نسل النبي محمد، والمسلمون الشيعة يرون أنه محمد المهدي الإمام الثاني عشر، الذي ظهر قبل قرون (وُلد في 874 في سامراء)، وغاب ليظهر في آخر الزمان... إلخ.

ب) الموت:

1- ميثولوجيا الموت: وهي حكايات الموت الفردي، أو الجماعي الدينية المرتبطة بالمقدس، والتي ترسم صورة خاصة بها للموت، وتوجد في الأديان كافة.

2- مصير الجسد والروح: وهي الصورة التي ترسمها الأديان لمصير الجسد ولمصير الروح، أثناء وبعد الموت. فالمصريون القدماء كانوا يؤمنون ببقاء الجسد بعد الموت، ولذلك لجؤوا إلى التحنيط، بينما رأى الزرادشتيون، والرومان ضرورة حرقه لكي يلتحم بالنار المقدسة، ويرى المسلمون، والمندائيون، والمسيحيون ضرورة دفنه، وتختلف أهمية الجسد، في الأديان، حول دوره في العالم الآخر.

ج) ما بعد الموت:

1- البعث أو النشور: وهو عودة الحياة إلى البشر بعد الموت، وخضوعهم للحساب من قبل الخالق.

2- الحساب (الدينونة): وهو (العقاب والثواب)، بعد تقييم أعمال الإنسان الميت، وكيفية حصول هذا التقييم.

3- الفردوس: وهو المكان، الذي يحصل عليه البشر الصالحون بعد الحساب، ولكلّ دين تصوره عن الفردوس والجحيم، ويسمى في الإسلام (الجنة).

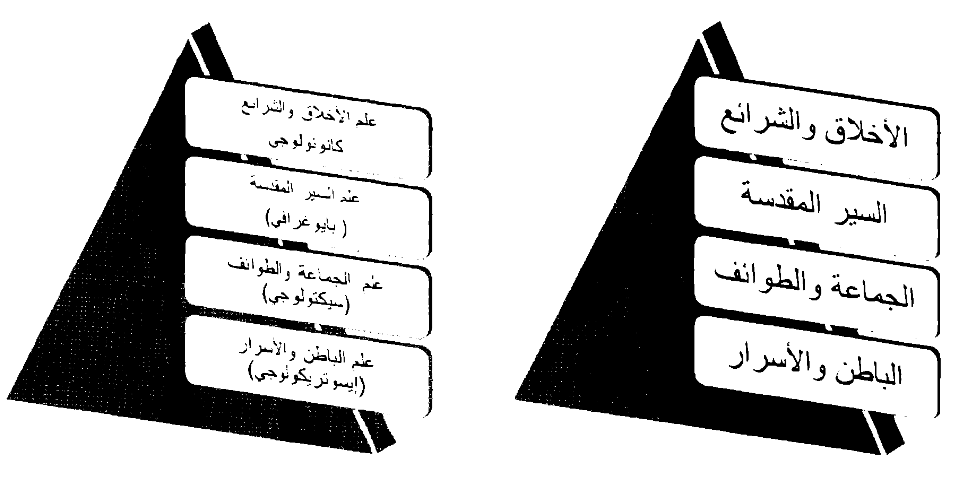
4- المطهر: وهو المكان بين الفردوس والجحيم، ويسمّى في الإسلام (البرزخ).

5- الجحيم: وهو المكان الذي يذهب إليه الخطاة والأشرار بعد الحساب، ولكلّ دين تصوّره عن الجحيم، وهو المكان الذي كان يسميه القدماء (العالم الأسفل) أحياناً.

6- الخلود: هو البقاء الأبدي للبشر، وللخلود أساطيره الكثيرة عند الشعوب، وهي تختلف من شعب لآخر.

هذه هي عناصر الإسكاتولوجيا قبل وبعد وأثناء الموت، وهي عالم كامل من التصورات، والمصطلحات الخاصة.

1-2- علوم مكوّنات البنية الثانوية:



المكوّنات الثانوية للدين

علوم المكونات الثانوية للدين

1) علوم دراسة الشريعة والفقه والأخلاق (Jurisprudence & Deontology science & Canonology):

هذه المنظومة من العلوم (الشريعة، الفقه، الأخلاق) هي المكوّن النظري الثانوي، الذي يقابل علم دراسة اللاهوت والعقائد الدينية في المكوّنات الرئيسة للدين؛ لأنّها التطبيق الاجتماعي لتلك العقائد.

- الشريعة:

هي مجموعة الأحكام من الأوامر والنواهي الموجودة في بطون النصوص والكتب المقدسة لأيّ دين من الأديان، وأغلب هذه الأحكام ذات طبيعة إلهية، ومرجعٍ إلهي، ولذلك توصف بالنزاهة والعصمة.

ويقوم علم دراسة الشرائع بفحص وتحليل هذه الشرائع، ومطابقتها مع النصوص المقدسة، ودراسة أثرها الاجتماعي، وصلاحيتها للزمان أو المكان مع عدم ذلك.

وتنقسم الشريعة، أحياناً، إلى شريعة سماوية، وهي شريعة الوحي، وشريعة وضعية، وهي التي وضعها الأنبياء ورجال الدين.

- الفقه:

هو الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من الأدلة، ويتطابق الفقه مع ما ذكرناه من (الشريعة الوضعية) أيضاً، ويدلّ الفقه على الأحكام الفردية.

والفرق بين الشريعة والفقه أنّ أحكام الشريعة مقدّسة صالحة لكلّ زمان ومكان، بينما أحكام الفقه متغيّرة حسب كلّ زمان ومكان. وفي الإسلام تكون الشريعة من عند الله، والفقه هو اجتهادات العلماء.

وتسمّى الشريعة والفقه بـ: (فروع الدين). أمّا العقيدة، فتسمى (أصول الدين)، وهو ما يتّفق مع تصنيفنا هذا كلّه.

ويدرس علم الأديان الفقه، وقوانينه، وأحكامه المفصلة، ونتائجها الفردية الاجتماعية، وعلاقتها بالشريعة، والنصوص المقدسة.

- الأخلاق:

هي مجموعة الأعراف العامة، التي تُظهرها الجماعة الدينية، استناداً إلى توجيهات وشريعة، وفق ذلك الدين، فهي قوانين سلوك، وطريقة فهم وعيش اجتماعي، تفرزها تمثّلات سنن وقوانين وشرائع دين من الأديان.

وبذلك، تكون الشريعة هي القانون الإلهي، والفقه هو القانون الديني الوضعي، والأخلاق هي القوانين العرفية (الأعراف) السائدة.

ومن الضروري حقّاً إيجاد علم لدراسة هذه الأنواع الدينية الثلاثة (الشريعة، الفقه، الأخلاق)، ومن المعروف أنّ علم القانون علم اجتماعي، ولذلك يكون علم القانون الديني أحد فروعه، ويصلح أن يكون هذا العلم أداةً لفحص منظومة القوانين الدينية (الشريعة، الفقه، الأخلاق).

يمكننا، أيضاً، أن نعدّ (علم الأديان القانوني) أحد فروع علم الأديان المعنيّ بدراسة الأخلاق، والشرائع، والفقه في دين واحد، أو في مختلف الأديان. ويُتاح لمثل هذا العلم مقارنة شرائع الأديان التوحيدية (المندائية، اليهودية، المسيحية، الإسلام)، وعلاقتها بالأخلاق، ومصادر تشريعها، والوقوف على الجذور القديمة لشرائعها، مثل تحريم أكل لحم الخنزير، الأضاحي الحيوانية، الزنى، الخمر... إلخ.

2) علم السير الدينية (Religious Narrative or biography):

يدرس علم الأديان السّير المقدّسة للجماعات، أو للأنبياء، أو للقديسين، والأولياء، ورجال الدين الكبار، باعتبارها سردياتٍ تضيء مسالك تلك الأديان، وتجعلنا نتعرّف النبض الاجتماعي للمقدّس.

ويستعين بعلم السرد، أو السرديات الحديثة، لفهم النصوص، وعلم النص للتحليل، وكشف التناصات مع نصوص أخرى، وكذلك يستعين علم الأديان بفقه اللغة (الفيلولوجيا) لكشف معطيات النص السّيري. ولا شكّ في أنّ علم الكتب المقدّسة سيكون أساسياً؛ لأنّه يوضّح البعد التاريخي- الاجتماعي للأديان.

علم السرديات المقدّسة يكشف لنا التمركز الديني، وتاريخ السلطة الدينية، فقد كانت وُضِعت بإرادة روحية وفكرية توضح هذا التمركز، وهذه السلطة، ولذلك تعمل آليات السرد الحديثة على كشف الأنساق الواضحة، والأنساق المضمرة، وتستنطقها لتكشف لنا الكثير.

ويكشف، كذلك، هذا العلم عن عمليات التناص، وإعادة صياغة التاريخ الديني والروحي السابق، ولعلّ أفضل مثال على ذلك ما سُمِّيَ في الدراسات الإسلامية (الإسرائيليات)، حيث تكشف نصوصها عن إعادة إنتاج التراث اليهودي في الشفاهيات الإسلامية التي دُوِّنَت لاحقاً.

والمثال الآخر المهم هو (قصص الأنبياء)، التي رواها كثيرون من الإسلاميين أعادوا فيها إنتاج قصص وحكايات الأنبياء القدماء، الذين سبقوا الإسلام بطريقة خاصة، وقد صاغ بعضهم هذه القصص وفق رؤية إسلامية في أدقّ التفاصيل.

يقوم التحليل العلمي للسرديات المقدسة بكشف الموجّهات الإيديولوجية الدينية، وكيفية التوجيه، ويقوم بتحليل البنى الدلالية التي تقف وراءها.

3) علم الجماعة والمذاهب والطوائف الدينية (Doctrine & Sectology):

يُعَدُّ الإسلاميون، في التاريخ الوسيط، هم من ابتكر هذا العلم، وأنشأه بجدارة، فأسموه (علم المِلل والنِّحل)، الذي كتبنا عنه فصلاً كاملاً في هذا الكتاب. وقد عدّهُ البعض (علم

الأديان) بصيغته الإسلامية، أو ما أسموه (الأديان المقارنة)، وهذا غير دقيق؛ لأن هذا العلم القروسطي كان (علماً) إيديولوجياً موجهاً تنقصه الدراسة العلمية الدقيقة.

ينشأ، الآن، بين تضاعيف علم الأديان علم المذاهب والطوائف، القائم على منهج علمي دقيق، فالكتب والبحوث العلمية، التي تكتب عن الأرثوذكسية، أو الكاثوليكية، أو البروتستانتية، أو الطوائف الأخرى في الأديان المختلفة، هي بذرة هذا العلم، الذي لا بُدَّ من أنّه سيستقيم، يوماً، علماً نوعياً، تصبّ نتائجه مباشرة في علم الأديان العام، وسيكون بإمكانه معالجة الأديان بواقعية توازي، وربّما تتفوّق على بقية فروع علم الأديان، وستخلص هذا العلم، نهائياً، من الموجّهات الإيديولوجية، التي صُنِعَت، في القرون الوسطى، على يد المسلمين بالدرجة الأساس، وسيتحوّل إلى علم منهجي ودقيق ومحكم، يدرس الظواهر الدينية الخاصة بالمذاهب والطوائف بعلمية، ولا يصفها بأحكام مسبقة، مثل: الارتداد، والتحريف، والانتحال، وفق مفهوم (الفرق الناجية)، وغيرها من المفاهيم التي تصادر علمية البحث سلفاً؛ بل ستكون المؤلفات، التي كرّست هذه المفاهيم مادة لدرس التشدّد الإيديولوجي الذي يشوّه العلم، ويحتقره.

المذاهب والطوائف يمكن أن تكون فروعاً من الطقوس والمعتقدات الخاصة، التي تأخذ أشكالاً جديدة، فالمذهب يمكن أن ينقسم هو الآخر إلى أبعادٍ مثل: التردد، والمضمون، والكثافة، والمركزية، التي وفقها تقيس معايير تشكّل المذاهب والفرق.

تلفت انتباهنا، في هذا الصدد، جهود عالم الأديان الاجتماعي ميرفن فيريت (Merwin F. verlat)، الذي وضع مقاييس التديّن بشكل عام، وعددها ستة مقاييس، ووضع، أيضاً، أبعاد المذهب، وهي أربعة كما ذكرناها أعلاه.

4) علوم الباطن (Esotericolgy):

علم الباطن (إيسوتريكولوجي/Esotericolgy) هو العلم، الذي يدرس عالم الروحانية من تصوّف (Mystic)، وأسرار (Mystery)، وعالم الروح (Spirit). ولا شكّ في أنّ الفارق يجب أن يكون واضحاً بين تلك البحوث العلمية في هذه الحقول، والدراسات الذوقية، التي قد تنجذب إليها، وتنحاز.

علم الروحانية والتصوّف هو الذي يدرس هذه العوالم، وحقولها، وأسرارها، وهو الذي يدرس المسارية، والهرمسية، والغنوصية، باعتبارها مظاهر أساسية من عالم الروحانية والأسرار، ويشتمل هذا على السحر الديني، والعرافة، والأحلام، وغيرها.

لم تظهر جوانب علم الروحانية والتصوّف والأسرار بكامل عدّتها، لكن هناك الكثير من البحوث، والكتب، التي حاول مؤلفوها الدخول إلى هذه العوالم المشوبة بالغموض بعدّة علمية.

ويستلزم فكّ رموز وألغاز هذه الجوانب الكثير من الدقّة والعلمية، وتساعد علوم الباطن والرموز على تحقيق ذلك.

يؤدي التأويل (الهرمينوطيقا) دوراً أساسياً، كمنهج بحث علمي، في سبر أغوار الروحانية، وكذلك علم السيميائية (سيميولوجيا)، ولا شكّ في أنّ البحوث الميدانية هي الأدقّ في سبر أغوار هذه الجوانب.

إنّ التلازم بين علم الروحانية، وعلم الأخرويات (الإسكاتولوجيا)، يمنحنا القدرة على فهم أعمق للظواهر الروحية.

وتنطوي علوم الأسرار على الكثير من المستغلقات، التي لا تفصح عنها الجماعات الدينية، التي تمارسها، فهي تتراوح بين حدود الديانات البدائية، والسحر، والغموض، وبين الطابع الروحاني الخاص والنادر.

- التصوّف:

التصوف شكلٌ من أشكال العبادة، في أغلب الأديان، ويعبر عن اتجاه روحاني داخل الأديان يصل روح الإنسان بالإله، وشوقها إلى التطهر، والترفع عن المادة، والنزوات، لتكوين مستوى من الصفاء الروحي، والتكامل الأخلاقي.

وتكاد أشكال التصوّف، في جميع الأديان، تلتقي في صفات عامة، على الرغم من وجود خصوصية كبيرة للتصوّف في كلّ دين. ولذلك يدرس علم الأديان التصوّف باعتباره ظاهرة مشتركة بين الأديان ينبع من هاجسها الباطني، ويتمثل تأثيرات روحانية قديمة فيها، كالغنوصية، والهرمسية. ويرى بعضهم أنّ التصوف يشير إلى (حب المطلق).

«حاول متصوّفون من شتى الأديان شرح خبراتهم الصوفية في ثلاثة أنماط؛ أولها: البحث المتواصل عن الله، ورمز إليه بصورة طريق يجب على السائح أن يسلكه صعوداً، كما عُبّر عنه بصور بلاغية عديدة، كالدرج، والارتقاء، أو معراج الروح. وثانيهما: ما عُبّر عنه بتربية النفس بالابتلاءات، وتنقيتها بأنواع الآلام، كما عُبّر عنه بصورة من فنّ تنقية الذهب، أو غيره من فنون العلوم الطبيعية المشابهة، كما يأتي: إنّ أكبر أحلام البشرية، منذ القدم، أن يحوّلوا معدناً غير نفيس إلى ذهب، وها هو يطبق، الآن، على النفس، فيتحقق. وثالثهما: إشارات اقتبست من الحبّ الإنساني، عبّر بها عن لوعة المحبّ وشوقه إلى التوحّد. وكثيراً ما تأتي أشعار المتصوّفين معبّرةً عن تأرجح عجيب وتخبّط، فتخلط، أحياناً، بين الحب الإلهي، والحب الإنساني، خلطاً يدعو إلى الحيرة» (شيمل: 2006م: 8-9).

التصوّف ظاهرة جاهزة الدراسة لعلم الأديان، ويمكن للمنهج الفينومينولوجي أن يسبر أغوارها، ويكشف تحوّلاتها، وشكلها، وهي، بالإضافة إلى ذلك، واحدة من المكونات الروحية والثقافية للأديان.

ويشكّل التصوف المكوّن الرابع من مكونات الدين؛ لأنه يقابل الإسكاتولوجي في المكونات الأساسية، ويُعنَى بالموت والنهاية، حيث ينشد العالم الآخر، ويصل إلى الإله، وينال جزاء الفردوس، أو الجحيم. كذلك التصوف، أو الصوفية، خيارٌ باطني عميق للمؤمن في أن يرحل إلى العالم الآخر، وهو في الحياة، ويصل إلى عالم الشهود، ليتمثّل مدارج رمزية لصعود الروح، ووصولها إلى الإله.

الصوفية، على هذا الأساس، ليست طائفة، أو نحلة؛ بل هي حالة موجودة في كلّ دين، وعند كلّ متدين، بدرجة أو بأخرى، ابتداءً من الزهد، إلى التقشف، إلى التصوف، ودرجاته المعروفة.

يتلازم التصوّف مع العود الأبدي في وشيجة واحدة، ولكنّ كلّاً منهما يمشي بعكس الآخر، ففي حين يتّجه العود الأبدي نحو الماضي، ويركنُ عند الدائرة الأسطوريّة لذلك الدين، يمضي التصوّف باتجاه المستقبل، ويحاول اللقاء، والتواصل، والاتحاد بالله مبكراً، عن طريق مجاهدات الروح، وقدرتها على كشف المعراج الروحي. ولكنّ العود الأبدي والتصوف يلتقيان، في النهاية، عند الله، أو عند البدايات المقدسة، مكاناً وزماناً، فهما مثل دائرة، فيشكلان فيها باتجاهين متعاكسين، ثمّ يلتقيان في نهايتها.

التصوّف يحاول كسر الخوف في الدين، وتحويل الدين إلى حبّ إيجابي قدر الإمكان، وهذا يعني أنّ التصوّف يشبه الحب؛ لأنه ليس سلبياً كالدين؛ بل يمكن أن يتحوّل التصوف إلى وسيلة عاطفية للاندماج بالحبيب، وبذلك يتماهى المقدس مع الحب، أو يرتفع الحب بشروطه نحو المقدس، ويلتحم به.

التصوّف يسعى للاتحاد بالله، والاتحاد بالله لايعني رؤية الله، أو الكلام المباشر معه؛ بل يعني أن يكون الله هو أنا، وأكون أنا الله، وقد صرخها الحلاج ذات يومٍ في بغداد، عندما صاح (أنا الحق)، وكان أكثر المتصوّفة توحداً بالله.

«المذهب الديني الغربي السائد؛ لغير حبّ الله أساس هو الإيمان بالله نفسه، ووجوده، وعدالته، ومحبّته. إنّ حب الله، أساساً، تجربة فكر. وفي الأديان الشرقية، وفي التصوّف، نجد أنّ حبّ الله هو تجربة شعور متوتّرة عن الواحدية ترتبط ارتباطاً لا ينفصم بالتعبير عن هذا الحب في كلّ فعل من أفعال المعيشة. وقد عبّر ميستر إيكهارت عن أشدّ الصيغ تطرفاً في التعبير عن هذا الهدف، بقوله: «لهذا إذا أنا تغيّرت إلى الله، وجعلني هو متحداً مع نفسه، إذاً، فبالله الحيّ لا

توجد تفرقة بيننا.. وبعض الناس يتصورون أنهم سيرون الله، وأنهم سيرون الله إذا كان واقفاً هناك، وهم هنا، لكنّ الأمر ليس هكذا. الله وأنا: نحن واحد. إنني، بمعرفتي لله، إنما أجعله متّحداً بي. وأنا، بحبّي لله، أنفذ إليه» (فروم: 2000م: 72).

الصوفية تعتمد على المعرفة الدينية، وهي معرفة داخلية باطنية عميقة تبغي الوصول إلى الحقيقة. والعلم الذي يدرس التصوّف هو علم التصوّف، ويسمّى (Mysticology).

- علم التصوف (Mysticology):

مشتقّ من كلمتين هما: (Mystic)، التي تعني التصوف، و(Logy)، التي تعني العلم، أو الدراسة، فهو العلم، الذي يدرس التصوّف. أمّا الجذر اللغوي لكلمة (Mystic)، فيعود إلى (Mystery)، الذي يعني (السر)، و(اللغز)، و(الأحجية)، و(الخفاء)... كلّ هذه المفردات تدلّ على عالم خفيّ غامض محاط بالأسرار، فإذا ما عدنا إلى اللغة اليونانية، التي هي مصدر اشتقاق هذه الكلمة، فسنجد أنّها تكمن في كلمة (مايسن Mycin)، التي تعني (إغلاق العينين).

يمكننا، من حيث المبدأ، تقسيم الموضوعات، التي يدرسها علم التصوف، إلى أربعة أقسام، هي:

1- المعتقدات الصوفية، وتشتمل على الأفكار والفلسفة الصوفية، ومعتقدات التصوف عن الله، والخير، والشر، والشيطان، ووحدة الوجود، والحلول، وغيرها.
2- الأساطير الصوفية، وكرامات المتصوّفة، وطريق (المبدأ والمعاد)، أو (الصعود والنزول)، ودرجات التصوف، ورؤية المتصوفة، وغيرها.
3- الطقوس الصوفية: التي تشتمل على أشكال العبادة الخاصة بالمتصوّفة، كالصلاة، والذكر، والسماع، وغيرها.
4- عالم الشهادة، والغيب، وتصوّر المتصوفة له، وطرق التعامل معه، والعلاقة. ولا شكّ في أن هذا العلم يدرس نصوص، ومناهج، ودرجات، وأنواع المتصوفة، وتاريخهم، وأعلامهم.

الإسلام أحد أكبر الأديان عنايةً بالتصوّف، ونصوص المتصوفة غزيرة، وتياراتهم، واتجاهاتهم، وطرقهم، لكنّ الدراسة العلمية للتصوّف، من خلال علم التصوف، ما زالت قاصرة، وما زالت الدراسات الإسلامية التقليدية، التي تقف مع أو ضدّ التصوف هي السائدة.

2- المكوّنات الوظيفية وعلومها:

المكونات الوظيفية في الدين تستثمر النظرية الوظيفية في علم الاجتماع بشكل خاص، وتركز هذه النظرية على الاهتمام بالجانب العملي للمجتمع الديني.

المكوّنات المادية للدين هي المكونات النظرية، بينما المكونات الوظيفية هي المكونات العملية، التي تهتم بالعلاقة بين الدين وبقية شؤون المجتمع، كالاقتصاد، والسياسة، والحياة اليومية، وتحرص على رصد العلاقة بين الوظائف الدينية، والنظم الاجتماعية كافة.

المؤسسون الأوائل لعلم الاجتماع (كونت، دوركايم، سبنسر)، ونضيف إليهم مالينكوفسكي، هم الذين رسخوا الاهتمام بالنظرية الوظيفية.

كان أوغست كونت يرى أنّ الاستقرار الاجتماعي هو الأساس، وهو ما يجب البحث فيه؛ لأنّه هو القاعدة. أمّا الحراك الاجتماعي (الداينمك)، فهو يعبر عن حالة مرضية إذا طال أمده، فقد يظهر الحراك الاجتماعي، معبراً عن الحاجة إلى التغيير، لكنّه سيفضي إلى استقرار اجتماعي جديد، حيث يؤدي مفهوم التوازن أهمية كبرى، فيجعل هناك نوعاً من الانسجام في البناء الاجتماعي.

يحسب هذا الفهم على الدين، فعوامل استقرار الدين، والمجتمع الديني، هي أساس ما يجب البحث فيه، وتوضيحه (التسامح، المشاركة، الانسجام، التوافق، الحقوق والواجبات). أمّا التوتر الديني والطائفي، فهو الحالة الطارئة، ويرى سبنسر أنّ المجتمع يشبه الكائن الحيّ، وأن وظائف الكائن الحي منسجمة ومعتمدة على بعضها، ومنها الوظيفة الدينية.

الوظيفة الدينية تنقسم إلى وظائف فرعية هي:

1- الوظيفة الاجتماعية.

2- الوظيفة الحضارية.

3- الوظيفة الإيديولوجية.

4- الوظيفة الروحية.

5- الوظيفة النفسية.

6- الوظيفة الميتافيزيقية.

7- الوظيفة الأخلاقية.

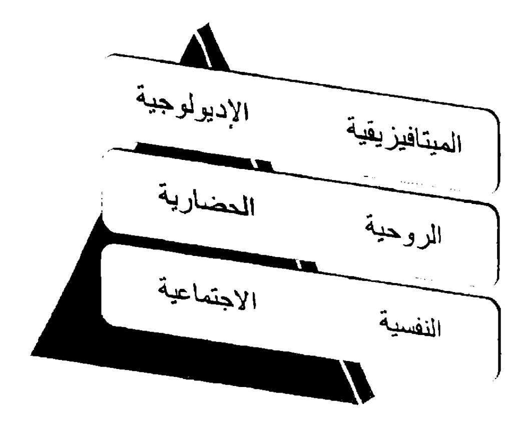
تعمل هذه الوظائف من أجل استقرار اجتماعي ونفسي، ومن أجل خلق توازن وانسجام في المكونات الاجتماعية لأيّ مجتمع. ويحاول التحليل العلمي كشف هذه التوازنات، ووضعها في الإطار الصحيح مع التوازنات الدنيوية من اقتصاد، وسياسة، وعمل.

تقع الوظيفة الدينية في صلب الوظائف الاجتماعية، ويغطيها علم الاجتماع الديني، أو الوظيفي، الذي يقوم برصد هذه الوظائف، وانسجامها مع بعضها؛ بل يقوم برصد المكونات الدينية الرئيسة والثانوية مع وظائفها؛ ليكشف مدى التوازن، أو الارتباك الحاصل بين المكونات النظرية والعملية للدين.

تؤكّد نظرية الجشطالت (التي ظهرت في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين) أهمية دراسة الجزء داخل الكل، وليس منفصلاً، وهذا يؤكّد أنّ الدراسة الوظيفية للأديان يمكن أن تأخذ هذا المنحى، فالوظائف الدينية تعمل بتوافق بينها، وبتوافق مع بنى ووظائف المجتمع الدنيوية.

كان دوركايم يرى أنّ الدين لا علاقة له بالسماء؛ بل هو شأن اجتماعي، وهو ظاهرة موجودة في كلّ المجتمعات، وهو ما يعني الحاجة الوظيفية إليه في أنحاء العالم، وعلى مدى التاريخ، ووظيفته هي توحيد المجتمع، وتأمين السلام بين الناس، ونبذ شرورهم فيما بينهم، وتشجيع روح التضامن الاجتماعي بينهم.

وكان يرى أن الطقوس الدينية تؤدي إلى التماسك الاجتماعي، من خلال أربع وظائف لها؛ هي: فرض الطاعة على الفرد، من خلال مراسم الطقس، وتمتين علاقات الناس برابط واحد، والالتزام بتقاليد المجتمع، وإشاعة الحماسة الاجتماعية. هذه الوظائف تجعل من الدين عاملاً وظيفياً داخل المجتمع.



* * *

الفصل الثاني

المكونات العلوم إنسانية والمنهجية



1- المكونات العلوم إنسانية في علم الأديان:

حقّقت العلوم الإنسانية حاضنة حقيقية لولادة علم الأديان، وأمدّته بالجوانب اللازمة لنموّه وازدهاره، خلال القرن العشرين، بصفةٍ خاصة، في مجالات علاقات علم الأديان بالاجتماع، والأنتربولوجي، والنفسي، واللغة، والاتصال، والقانون، والاقتصاد، والبيداغوجيا، وفلسفة الأديان.

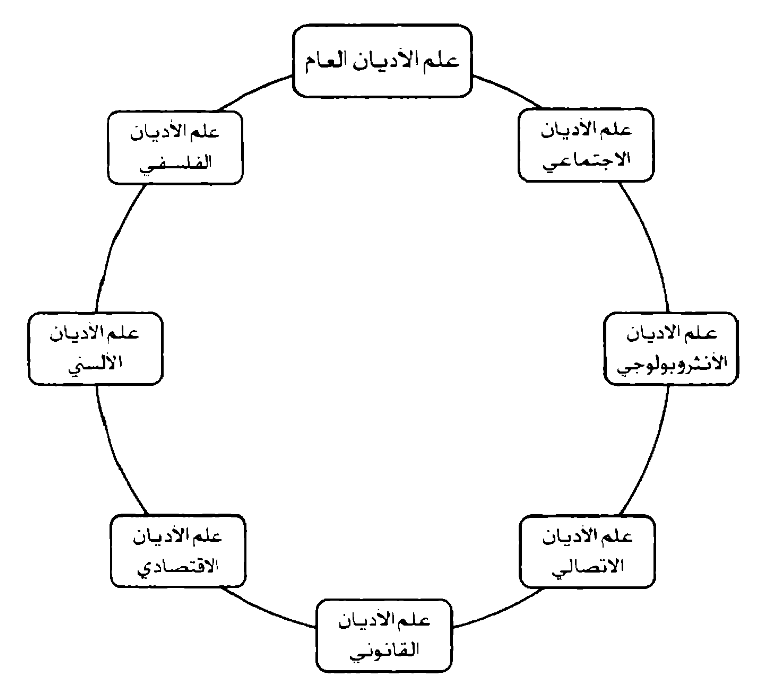
ونشهد، الآن، ظهور علم الأديان، وهو يشبّ عن رحم العلوم الإنسانية، ويتحول هو إلى منظومة مركّبة من العلوم الفرعية داخله. وبمعنى آخر، يتحول علم الأديان، حالياً، في القرن الحادي والعشرين، إلى علم مركب من علوم متخصصة في داخله.

فمثلاً، كان هناك، منذ القرنين التاسع عشر والعشرين، ما يعرف بـ: (علم الاجتماع الديني)، وهو فرع من فروع علم الاجتماع، الذي يهتمّ بالأديان، باعتبارها ظاهرة اجتماعية، وقد شرحنا أعلام هذا العلم في الفصول السابقة. أما، الآن، فنشهد ولادة (علم الأديان الاجتماعي)، وهو فرع من علم الأديان، يتناول الدين في جانبه الاجتماعي. وهو يختلف عن علم الاجتماع الديني، على الرغم من صلتهما ببعضهما، ذلك أنّ علم الأديان الاجتماعي يركز على الدين، أولاً، ويبحث في جوانبه الاجتماعية، ويتتبع تمثلاته وخطاه، وتحولاته، ووظائفه في المجتمع، فهو يحافظ على قدر كبير من مسك مكونات الأديان، أولاً، ثم يتتبعها داخل المجتمع، وهو، في هذا، يختلف عن علم الاجتماع، الذي ينظر إلى النشاط الديني باعتباره نشاطاً اجتماعياً، ويؤكّد الجانب الاجتماعي فيه.

ولعلّ من السهولة، بمكان، تحوّل هذا نحو ذاك، بعد أن تتوافر البحوث والنشاطات اللازمة، التي يحققها علماء الأديان في حيازة دراستهم العلمية للأديان داخل المجتمعات، وليس علماء الاجتماع.

وستقودنا هذه الجهود نحو نمو فضاء جديد لعلم الأديان، وسوف تجعل هذا العلم مستقلاً، وهو يحمل، في داخله، مجموعة من العلوم المتخصصة في داخله بأدوات علمية من داخل علم الأديان أساساً، ويمكننا وضع قائمة من العلوم المتخصصة، التي نرقب تبلورها، وظهورها في علم الأديان، هي:

1- علم الأديان الاجتماعي.
2- علم الأديان الأنتربولوجي.
3- علم الأديان النفسي.
4- علم الأديان اللغوي.
5- علم الأديان الاتصالي.
6- علم الأديان القانوني.
7- علم الأديان الاقتصادي.
8- علم الأديان البيداغوجي.
9- علم الأديان المقارن.
10- علم الأديان التاريخي.
11- فلسفة الأديان.



مخطط أنواع علم الأديان المرتبطة بالعلوم الإنسانية التي كانت حاضنة له

سيختلف علم الأديان التاريخي عن (تاريخ الأديان)، في ظهور علمٍ يعتمد على آليات ومناهج علم الأديان لكتابة تاريخ الأديان، وليس من خلال آليات ومناهج علم التاريخ، وهذا سيتضمّن اندماج علم الأديان مع علم التاريخ في ظهور (علم الأديان التاريخي).

ما زال الوقت مبكراً لإحصاء أسماءٍ غزيرةٍ راسخة في علم الأديان، على الرغم من أنّنا، اليوم، أمام عدد متزايد، في هذا الحقل، في أنحاء العالم، ولاسيما العالم الغربي.

المشكلة الأولى، التي تعترضنا، ونحن نعرض لأهمّ علماء الأديان، هو عدم نقاء المنهج العلمي وإبستمولوجيّته باتجاه صارم، في اتجاه تأسيس، وتطوير هذا العلم، فنحن نجد أنّ هناك بعض أعلام هذا العلم ممّن يجمع بين كونه متديناً، أو لاهوتياً، وبين ممارسته العلمية لهذا العلم، وهذا ما يجعل الأمر مربكاً؛ لأنّ أحد أهمّ ميّزات عالم الأديان حياديّته المرهفة، وعدم تحيّزه الإيماني، أو العقائدي لدين من الأديان، فقد يكون من أصول مسيحية، أو يهودية، أو مسلمة، ولكن ما يجب أن يكون عليه هو ألّا تشطح به هذه الأصول لانحياز عقائدي، أو إيديولوجي، أو عرقي، وهو يعالج، بمنهجه العلمي، موضوعات ومشكلات علم الأديان... ولذلك قد نجد بعضاً منهم ممّن تدرّج في التخلّص من هذه الدوغما الإيديولوجية، وبعضاً منهم ما زال عليها.. ولكنّنا نجد، أيضاً، مَن يقف بصرامة أمام أيّ انحياز، أو هوىً قد يتسرّب إلى منهجه العلمي.

المشكلة الثانية هي في كيفية تصنيف هؤلاء العلماء من جانبين؛ الأول: تعدّد حقول اهتمامهم، كأن يكون مهتماً بدراسة اللاهوت من جهة، وبدراسة الأديان الهندوسية عموماً من جهة أخرى. أو أنّه يهتمّ بالميثولوجيا من جهة، وبالمنهج البنيوي، أو الظاهراتي من جهة... إلخ، ولذلك يكون بالإمكان تصنيف هؤلاء في أكثر من مكان، فضلاً عن اختلاف الفترة التاريخية، التي ظهر فيها كلّ عالم، وأثّر في عصره المحدّد.

لقد حاولنا، هنا، أن نعالج، بأقلّ قدر من التداخل، تلك المشكلات، وأن نضع تصنيفاً متواضعاً يأخذ، قدر الإمكان، بعاملي جيل العالم، وتخصّصه الغالب عليه. وقد وجدنا أنّنا أمام جيلين كبيرين من العلماء، هما:

الجيل الأول: وهو الجيل، الذي ظهر في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، وأثّر في توجّهات تأسيس علم الأديان في النصف الأول من القرن العشرين، ويتّصف علماؤه بأنّهم ينطلقون من العلوم الإنسانية، التي ترسّخت نحو علم الأديان، ولذلك فإنّ طروحاتهم تغلب عليها اختلاطات الأديان بعلوم الأنتربولوجيا، والاجتماع، واللغة، والفلسفة، والفولكلور، والمناهج التقليدية، التي سادت في القرن التاسع عشر، كالمنهج التاريخي، والاجتماعي، والوضعي، وهؤلاء العلماء هم:

1- لوسيان ليفي - برول.
2- ماكس شيلر.
3- رودولف أوتو.
4- أندرو لانج.
5- سير جيمس فريزر.
6- فيلهلم شميدت.
7- مارسيل موس.
8- أرنست ترولتش.
9- رفائيلي بيتازوني.
10- أدولف إليغارد ينسن (جنسن).

الجيل الثاني: وهو الجيل، الذي ظهر ونشأ في النصف الأول من القرن العشرين، وبرزت أعماله الفكرية، وأثّرت في النصف الثاني من القرن، وهو الجيل الذي أسّس فعلياً علم الأديان، وحاول ابتكار حقول دراسته، وتخصصاته، ومناهجه.

ويمتاز هذا الجيل بحيويته، وتنوّعه، وقدرته على بناء اللبنات المؤسسة الفعلية الأولى لعلم الأديان، وبمناهج علمية حديثة، تناغمت مع الإيقاع الفكري للنصف الثاني من القرن العشرين، ويمكننا تقسيم هذا الجيل إلى مجموعتين، هما:

(1) مجموعة علم الأديان العام: وتضمّ المهتمين بعلم، وفلسفة، وتاريخ، ومناهج الأديان، على الرغم من تخصصات بعضهم النوعية، ومنهم:

1- فان در ليو.

2- مرسيا إلياد.

3- جوزيف كامبل.

4- ميشيل مسلان.

5- كلود ليفي شتراوس.

6- روجيه كايوا.

7- جواشيم واش.

8- جون هيك.

9- روبرت جارلس زاهينر.

10- جيمس هيلمان.

(2) مجموعة علم الأديان المتخصّص (الخاص): وتضمّ المهتمين بأديان محددة أكثر من غيرها. وعلى الرغم من كثرتهم في أنحاء العالم، لكننا ركّزنا على العلماء، الذين يتّبعون منهجاً علمياً إبستمولوجياً واضحاً في معالجة تلك الأديان، ومنهم:

1- ثوركلد جاكوبسون: الدين السومري.

2- والس بدج: الدين المصري.

3- هنريش فان شتينكرون: الهندوسية.

4- جوزيف كيتاغاوا: البوذية.

5- هانس يوناس: الغنوصية.

6- ليدي دراور: المندائية.

7- ديفيد بلومنتال: اليهودية.

8- هانس كونغ: المسيحية (اللاهوت).

9- لوي ماسينيون: الإسلام (التصوف).

10- هنري كوربان: الإسلام (التشيع).

11- جوزيف فان إس: الإسلام (علم الكلام).

وسنتّبع طريقة موحدة واضحة وميسّرة في عرض هؤلاء العلماء جميعاً، تتضمّن ثلاثة أمور لكلّ واحدٍ منهم هي: (السيرة، أهم الأفكار، المؤلفات)، وقد حرصنا على وضع أغلب مؤلفاتهم في قوائم مطوّلة، على الرغم من أنّ أغلبها غير مترجم (والمترجم إلى العربية أشرنا إليه) لكي تعطي أسماء هذه الكتب فكرة عن الموضوعات التي خاض فيها كلُّ واحد فيهم.

2- المكونات المنهجية في علم الأديان:

مثلما منحت العلوم الإنسانية علم الأديان المادة الحيّة، التي تكوّن منها، كذلك منحت المناهج العلمية الحديثة الطاقة له لكي يتحرّك.

في القرن التاسع عشر، سيطرت المناهج القديمة التقليديّة على علم الأديان الناشئ آنذاك، واستمرّ ذلك إلى حدود منتصف القرن العشرين، حيث أسهمت فيه المناهج (التاريخية، المقارنة، التحليلية، التركيبية، الجدلية، الوصفية، التجريبية)، وهي، في الوقت ذاته، المناهج التي سيطرت على العلوم الإنسانية الحاضنة لعلم الأديان، وقد ذكرناها بالتفصيل في الفصول السابقة.

وظهرت، في حدود منتصف القرن العشرين، وما بعد ذلك، مناهج حديثة تجاوزت تلك المناهج التقليدية، وأظهرت المناهج الحديثة عمقاً في تناولاتها، وطريقة بحثها، وقد تأثّر علم الأديان بهذه المناهج، وطبقها علماء هذه المناهج على علم الأديان بمنهجية ودقّة.

كان للمنهج الظاهراتي (الفينومينولوجي)، الذي بدأه، بتواضع، ماكس شيلر، أثره الواضح، ثمّ ظهر فان در ليو الهولندي، الذي وضع أساسه، ثم رودرك تيتيان سمارت.

ويقال مثل هذا عن المنهج التأويلي (الهرمينوطيقي)، الذي بدأه بتواضع، أيضاً، شلايرماخر، وديفيد فريدريش شتراوس، ثم طوّره فيلهلم دلتاي، ومارتن هايدغر، وبول ريكور.

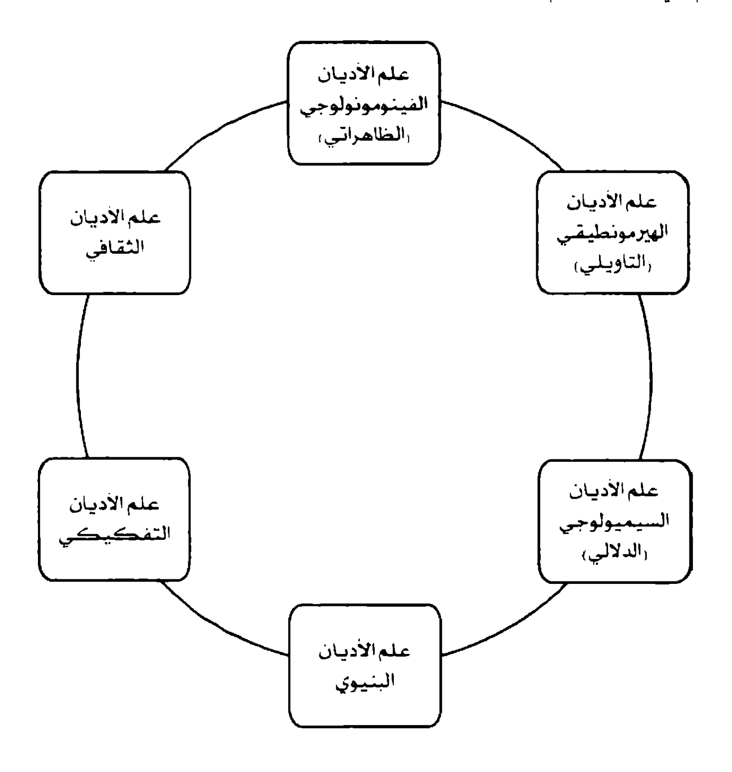
وكذلك المناهج الأخرى، مثل المنهج الدلالي (السيميولوجيا)، والبنيوي، والتفكيكي، واستطاعت هذه المناهج أن تقدّم الكثير لعلم الأديان؛ بل أصبحنا، اليوم، نعرّف علم الأديان بها.

وهكذا، ظهرت تيارات منهجية داخل علم الأديان ستتعزّز مع الزمن، وأصبح لزاماً علينا الاعتراف بأهميتها، وهي:

1- علم الأديان الظاهراتي.
2- علم الأديان التأويلي.
3- علم الأديان الظاهراتي التأويلي (الفينومينولوجي الهرمينوطيقي).
4- علم الأديان السيميولوجي.
5- علم الأديان البنيوي.
6- علم الأديان التفكيكي.

إنّ منظومة هذه العلوم المنهجيّة تشكّل، داخل علم الأديان العام، قدرته على الحركة والتحليل. ولا شكّ في أنّ المنهج العام الاستقرائي كان هو السائد في هذه المناهج، والمناهج التقليدية، الذي يفحص الأجزاء ليخرج برأي عام منها، والذي أطاح بالمنهج الاستنباطي، الذي كان ينطلق من مقدّمات عقلية، أو ذهنية يطبقها على الواقع قسراً.

وهناك، اليوم، من يَجمع المنهجين ببعضهما ليخرج بنتائج جيدة، لكنّ المنهج الاستقرائي هو الذي يتقدّم في الاستخدام.

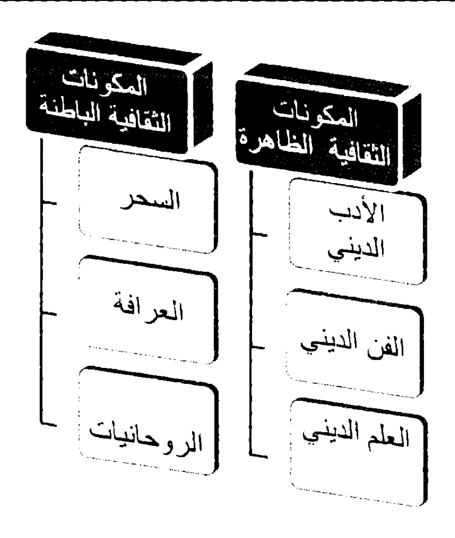


مخطط أنواع علم الأديان المرتبطة بمناهج العلوم الإنسانية الحديثة

3- علوم المكوّنات الثقافية في علم الأديان:

وهي العلوم، التي تعمل على المكوّنات الثقافية للأديان، وليس على مكوّناتها الرئيسة أو الثانوية، التي عرفناها، ونقصد بالمكوّنات الثقافية تلك المكوّنات الظاهرة المعروفة، كالأدب الديني، والفن الديني، والعلوم الدينية، والفولكلور الديني. وهي شائعة ومنتشرة في جميع الأديان، وتُعَدُّ خارج الصلب المكوّن للدين، فهي من نتاجه المتواتر.

أمّا المكوّنات الباطنية، فهي (السحر، العرافة، العلوم الروحية، الثيوصوفيا، المسارية، الغنوصية، الهرمسية، التصوف)، وهي فعاليات الروح والدين، وقد غطست في أعماق الدين، وصارت تسيره من الداخل البعيد، ويعدّها البعض خروجاً على الدين، ولكنها ظواهر طبيعية تنشأ في كلّ دين، فهي بقايا البحث السحري الذي سبق الأديان، ثمّ اندثر في أعماقها.



علم تكوين الأديان (الظاهرة والباطنة)

3-1- المكونات الثقافية الظاهرة:

أ) دراسة الأدب الديني:

البدايات الأولى للأدب ظهرت، غالباً، من الدين، فقد كان المعبد أوّل حاضنات الأدب، وعلى الرغم من أنّ الأدب بدأ يأخذ شخصيّته الدنيوية خارج الدين، لكنّ الدين ظلّ مهيمناً عليه إلى حدّ كبير، ولاسيما مع ظهور الديانات الشمولية في التاريخ الوسيط، التي أحكمت قبضتها على الأدب. ولم يبدأ الأدب بالانفصال عن الدين نهائياً إلا مع بدء التاريخ الحديث في الغرب، ومع الحداثة في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين في العالم.

الأدب الديني هو النصوص الأساسية للدين، التي تكون خارج المتن المقدّس، عادة، أو خارج الكتب المقدسة للأديان، والتي تشتمل على الترانيم، والأناشيد، والسرديات الدينية للأبطال، وغيرها.

في التاريخ القديم، كانت العلاقة متداخلة بين الأدب الديني، والأدب الدنيوي، وكان للأدب الديني شخصية واضحة، وأجناس، وأنواع محددة، ويمكننا القول: إنّ التجنيس المناسب للأدب القديم هو فصله إلى أدب ديني، وأدب دنيوي. أمّا أهمّ أجناس وأنواع الأدب الديني، فيمكن تصنيفها كما يأتي:

1- الأدب الأسطوري: الذي يشتمل على الأساطير، باعتبارها نصوصاً دينية مكتوبة بطريقةٍ شعرية وسردية، ويمكن تصنيف الأساطير إلى أربعة حقول أساسية هي: (التكوين، العمران، الخراب، الموت).

2- الأدب الطقسي: وهو نصوص الطقوس الدينية، التي تشرح كيفية أداء الطقوس من صلاة، وزيارة للمعابد، وشعائر عبور، وغيرها، ولعلّ أهمّ هذه النصوص نصوص الاحتفال برأس السنة عند الشعوب القديمة.

3- الأدب الروحي: وهو أدب الصلوات، والتراتيل، والأدعية، والأناشيد، والأغاني الدينية، المنطلق من هاجس وجداني عميق.

4- الأدب السحري: وهو الأدب المتعلّق بنصوص التعاويذ، والتمائم، والرقى، والتنبؤات، والفأل، والحلم، ونصوص الشفاء، وغيرها.

أمّا في التاريخ الوسيط، فقد هيمن الأدب الديني على الأدب الدنيوي، وأصبح الأدب الديني هو الأساس، فظهرت أنواع جديدة في حقوله التي عرضناها، واتّسع متنه، وتنوّع. وهذا لا يعني اختفاء الأدب الدنيوي؛ بل يعني هيمنة أشدّ وأكبر للنصوص الدينية على الحياة الأدبية، وظهر منها، أيضاً، النصّ الصوفي الذي هو نصٌّ روحيٌّ عميق يتجاوز محدّدات النصوص الدينية.

في التاريخ الحديث، قلّت هيمنة الأدب الديني على الأدب الدنيوي، لكنّه لم يختفِ، وظهرت أنواع وأساليب جديدة وكثيرة له. وهناك من يرى أنّ الأدب استقلّ كلياً عن الدين في هذا العصر، وأسس له شخصيته المتفردة، لكنّ هناك من يرى أنّ الوشائج السرّية العميقة ما زالت تربط الأدب بالدين، وتعطيه عمقاً روحياً.

ب) دراسة الفن الديني:

هناك الكثير ممّا يؤكّد نشوء الفنّ من الدين، في عصور ما قبل التاريخ؛ إذ إنّ هناك ما يدلّ على أنّ رسومات الكهوف كانت تحمل هاجساً دينياً، على الرغم من موضوعات الصيد والطبيعة فيها، وكذلك حملت الدمى الأنثوية (الفينوسية) لإله الخصب، ثمّ للإلهة الأم، هاجساً دينياً واضحاً.

وعلى الرغم من ظهور الفنّ الدنيوي في التاريخ القديم، لكنّه كان مليئاً بالفن الديني القديم، الذي هيمن على ذلك التاريخ، وربّما يكون التاريخ الوسيط المسرح الأساس للفن الديني، لكنّ الفن الديني لم ينقطع عن التاريخ الحديث، بل ما زال يسري فيه.

وإذا كان (المقدس) هو جوهر الفنّ الديني، فإنّ (الجميل) هو جوهر الفنّ الدنيوي، والمقدّس يلتقي بـ: الجميل أيضاً، ويشترك الفن الديني مع الفن الدنيوي في الإبداع، والديمومة، والخلق، والرمز.

لا يمكننا تصوّر الأديان دون فنون تعبّر عنها؛ لأنّ الحياة الدينية تزداد غنىً وخصباً وتنوعاً وثراءً بما ينتج عنها وإليها من فنّ يعطيها التأثير الواضح. ودراسة الفن الديني تتضمّن دراسة كلّ أنواع الفنون، التي صاحبت الأديان، وشكّلت دعائم لها، كالفنون البصرية من معابد، ومدافن،

ومزارات، وتكايا، وأنواع معمارية دينية أخرى، وكذلك الفنون التشكيلية، كالنحت، والرسم، والفنون الصغرى، التي رافقت أدقّ التفاصيل الدينية. وهناك، أيضاً، الموسيقا والغناء الدينيان، اللذان كانا رحم الموسيقا والغناء في العالم كلّه. ومن الفنون الدينية الأخرى: الدراما الدينية، التي أسّست لظهور المسرح (الدنيوي) لاحقاً، والتي كانت داخل الشعائر والطقوس الجماعية الكبرى، كالأعياد، والاحتفالات الدينية.

يؤكّد الباحثون أنّ الشرطين الأساسيين للفنّ هما (التشابه والمحاكاة)، وهذان الشرطان هما أساس السحر الذي كان أوّل عتبات الدين. ومثلما كان الفارق بين الدين والفن ضئيلاً، فقد أصبح واسعاً بينهما في العصر الحديث.

«ربط عدد كبير من المفكّرين بين الفن والدين؛ بل لم يكفّ بعضهم عن جعل الدين سبب ازدهار الفن، وكأن الدين تربة غنية مغذية لازدهار الإبداع الفني، بل يؤكد بعضهم أنّ السبب في تدهور الفنون المعاصرة يعود إلى تضييع المجتمع للدين. وإذا كانت هذه الفكرة ليست جديدة، فهي تعود إلى الرومانتيكيين الرجعيين، مثل نوفاليس، الذي ناضل من أجل التدين الساذج، ضدّ الروح العقلانية للتنوير. غير أنّ علاقات الدين بالفن، في الواقع، ليست كذلك أبداً. في المراحل المبكرة من تطوّر المجتمع، في العصر القديم، وجزئياً في القرون الوسطى. ومن الأصحّ أن نتحدّث لا عن علاقة الفنّ بالدين، وإنّما بالأساطير، التي -كما هو معلوم- تُعَدُّ تصوّراً فنياً ساذجاً للطبيعة والتاريخ في وعي الناس، وكذلك تُعَدُّ الأساطير همزة الوصل بين الفنّ وشتى أنواع الفكر» (الصباغ: 2003م: 36).

دراسة الفنّ الديني توضّح لنا الفرق بين (المقدس) و(الجميل)، بل كيفية تحوّلهما إلى بعضهما، وربّما يكون ذلك عن طريق إضافة الرهبة والخوف إلى الجميل، الذي سيتحوّل إلى المقدس.

الدراسات العلمية الدقيقة، في هذا المجال، هي التي ستوضّح علاقات التشابه والاختلاف بين الفنّ والدين، والوشائج التي تربطهما.

«دعاة الربط بين الدين والفن، لاسيما الذين يقيسون الشاهد على الغائب؛ أي: يستندون إلى الماضي، يتكلّمون عن علاقة وطيدة بين الفن والدين في العصور البدائية، مع أنّ التمييز بين الشكلين المتباينين للقيم: الفن (القيم الجمالية)، والدين (القيم الدينية)، لم يكن مطروحاً في ذلك الوقت. لقد كانت الشعائر الدينية ترتدي حلّة عيد فنّي، وكان العيد الفني المحض -كما يلاحظ دوركايم- يرتدي، في العادة، حلة شبه دينية؛ ذلك أنّ الفن والدين لم يفعلا سوى استخدام صفات مشتركة في الإنسانية، إمكانات ليست خاصة بإحدى هاتين المؤسستين، ولا بالأخرى. الفنّ يستعير من الدين ما به يبدو فناً على نحو أعظم، وكذلك الدين، فإنّه لا يريد أن

يعيره إلا ما يضمّ هذه القوة. وفي هذا يتطوّع كلاهما بخداع صاحبه، فالإنسان البدائي كان لا يستطيع أن يفصل بين الرقص وحركات الحصاد. (بل إنّ الرقص كان بمثابة تمثيل لحصاد، أو أي عمل آخر يقوم به في حياته اليومية). وكذلك كان الغناء ابتهالاً، وكان التضرّع فنّاً... إلخ، فقد كان المجالان يستخدم كلّ منهما ما هو مشترك بينهما، وذلك من أجل جذب أكبر عدد من المنْضوين تحت لوائه، لضمان نجاح الشعائر أو الاحتفالات» (الصباغ: 2003م: 39-40).

لقد ظهر الفنّ، في الحضارات الحديثة، مستقلاً عن الدين، وكغاية في ذاته، وللمتعة الجمالية فحسب، وهذا لم يكن اختراعاً لشيء جديد، وإنّما كان تخليصاً للفنّ من علائقه القديمة، التي كانت نتيجة طبيعية للعقل الجمعي، ووحدة الوعي البدائي.

«لقد كان التشابه، في بعض الأمور، هو الذي جعل بعضهم يدمج الفنّ والدين معاً كأنّهما شيء واحد. فقد رأى أورين أدمان أنّ الأشياء الجميلة قد تدعونا في لطف وإيناس، وقد يأمرنا الفنّ التراجيدي، في غطرسة مشوبة بالرعب إلى حدّ ما، للدخول إلى عالم لا قبل لوسائل التخاطب العلمية والعملية بالوقوف على أسراره. في مثل هذه اللحظات تتشابه قوّة الفنّ مع قوّة الدين؛ بل يمكن القول إنّهما يصبحان شيئاً واحداً (هذا، إذاً، هو السبب، التشابه في القوة بين الفنّ والتراجيديا؛ بل أكثر من ذلك -في رأيه- إذْ يرى أنّ هذا هو السبب في «أنّ الكثير من الطقوس الدينية ما هي إلا معالجة فنية. ونجد أنّ الطقوس اليونانية القديمة قد تحوّلت، بطريقة لا شعورية، إلى دراما يونانية دينية في طابعها وموضوعاتها» (الصباغ: 2003م: 40).

ج) دراسة الفولكلور الديني:

دراسة الفولكلور الديني فرع من علم الفولكلور، الذي يدرس التراث الشعبي للشعوب في كلّ مناحيه. أمّا المنحى، أو الحقل الديني، فيكون أساسياً؛ لأنه يعطي صورة عن الدين في صبغته الشعبية، أو ما يمكن تسميته (الدين الشعبي).

يعرّف دون يودر (Don Yoder) الدين الشعبي بأنّه مجموعة الآراء والممارسات الدينية المنتشرة بين الناس، بعيداً عن اللاهوتية المتشدّدة، وأشكال الطقوس الدينية للدين الرسمي، أو ما يحيط بها (Yoder: 1974: 1-15)

يبحث الدين الشعبي في العمق الديني لثقافات الشعوب، وفي الأشكال الشعبية للدين، وهو ما يحصل عادة عندما تتحلّل الأديان من أربطتها الرسمية، وتتغلغل في الحياة اليومية الشعبية، مختلطة بالعادات القبلية والأُسَريّة.

ويتمثّل الوجه الشعبي للديانات الحية، مثل: اليهودية، والمسيحية، والإسلام، والهندوسية، والتاوية، والبوذية، الذي يبتعد قليلاً، أو كثيراً، عن المتن الرسمي لهذه الأديان، ولكتبها المقدسة، وتنتشر معتقدات السحر، وطقوس السحر، والعرافة في هذه الأشكال الشعبية.

في كثير من الأحيان، تصل أشكال الدين الشعبي إلى درجة الاختلاط بين تراث أكثر من دين في دين واحد، وبين معتقدات وثنية (تعددية) مع معتقدات توحيدية (سماوية)، وهكذا يكون الدين الشعبي منطقة اختلاط كيميائيّ بين العادات، ومكوّنات الأديان، وحقولها.

يتحدّث الباحث دي شالار (Duchalard) عمّا سماه نور الطبيعة، الذي جعل بعض المغاربة لا يتحققون في أصل بعض الأولياء، حيث يتمّ تقديس موتى لا صلة لهم بالإسلام، ومن هنا، فالوليّ سيدي بلعباس، دفين مراكش، ما هو إلّا القديس أوغسطين، وسيدي مجدول، في الصويرة، هو الإسكتلندي ماك دوكال (Mac Dougal)، الذي حاز القداسة والاحترام إلى درجة رفعه إلى مقام ولي صالح» (عزيزي: 2008م: 36).

د) دراسة العلم الديني:

نحن أمام ثلاثة مصطلحات متشابكة في هذا الحقل، ولكن لا بدّ، أولاً، من تأكيد أنّ مصطلح العلوم الدينية (Religion Sciences) لا يعني علم الأديان (Science of Religion)؛ لأن الأخير تعرّفنا إليه كأحد العلوم الإنسانية الحديثة.

أمّا مصطلح العلم، أو العلوم الدينية، فهو، على وجه التحديد، العلم الوضعي، الذي يأخذ لبوساً دينياً، فقد اكتشفنا أنّ كلّ العلوم الوضعية كان لها أشكال دينية حاولت الأديان سحبها من عالم الدنيا والتجربة، فظهرت كمتناظرات دينية مع العلوم الوضعية.

هناك الرياضيات السحرية، وعلوم الأوفاق، والزايرجة، والرمل، وهناك الهندسة السحرية والدينية، وهناك علم التنجيم (السحري الديني)، الذي يقابل علم الفلك الرياضي العلمي. وهناك الطب الديني، مقابل الطب العلمي، وهناك الخيمياء السحرية الدينية مقابل الكيمياء العلمية... إلخ.

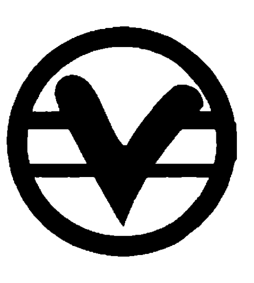
وقد شاعت تلك العلوم السحرية الدينية كراسب قديم من السحر في الدين، ثمّ أخذت لبوس الأديان الكبرى بشكل خاص، وهكذا سنجد أنفسنا أمام أنظمة علوم دينية مختلفة، وهو أمر طريف جداً، ولكنّه مثل الدين محفوف بالغيب، والميتافيزيقا، وغير ذلك.

هناك مصطلح آخر يجب توضيحه، أيضاً، وهو (علوم الدين)، وهو مصطلح إشكالي، القصد منه أنّ لكلّ دين مجموعة علوم دينية مثل: علم الكلام، وعلم اللاهوت، وعلم العقيدة، وعلم الشريعة، وعلم الفقه... إلخ، والحقيقة أنّ هذه ليست علوماً بالمعنى الدقيق؛ بل هي فروع الدين التي تشكّل هيئته، وهي، بذلك، تنوعٌ من مكونات الدين، فهي توفر المادة الدينية في هذا الحقل، أو ذاك، فهي إذاً تحتاج إلى علوم حقيقية لدراستها، وفهم آليتها.

أمّا المصطلح الأخير، الذي شاع في الغرب، فهو العلم الديني (Religious Science)، ويسمّى، أيضاً، (علم العقل)، وقد أسسه أرنست هولمز (1887-1960م)، وهي حركة دينية

تجمع بين الجوانب الروحية، والفلسفية، والمتيافيزيقية، في تيار يسمّى أيضاً (الفكر الجديد)، وسنشرحها في الفقرات القادمة مفصلاً.

العلاقة بين الدين والعلم تقودنا، دائماً، إلى التناقض، فالعلم منهج أمبريقي رياضيّ يخضع للتجربة والواقع، ويحاول اكتشاف العالم المادي، والطاقوي، الذي نعيش فيه، في حين أنّ الدين منهج شمولي يختص بالغيب، والروح، والمقدّس، ومن المستحيل الجمع بينهما.


رمز العلم الديني
Religious Science

علم الأديان (Religion Science) هو العلم، الذي يتعامل مع الأديان باعتبارها منجزاً بشريّاً اقْتُرِحَتْ لها صيغة ما للتعامل مع المقدس. أما العلم الديني (Religious Science)، فهو محاولة من داخل الدين لجعل الدين علماً روحياً، وهو ما سعى إلى تأسيسه أرنست هولمز (1887-1960م)، فهي حركة روحانية فلسفية ميتافيزيقية تسعى لنظرة جديدة للدين، وقد رافقها مصطلح علم العقل، أو الروح (Science of mind)، الذي أصبح تطبيقاً للتعاليم، في حين كان العلم الديني، وما زال، ينطبق على المنظمات، التي تسير في هذا الاتجاه.

رأى هولمز، في كتابه (**علم العقل**)، أنّ العلم الديني «محاولة للربط بين قوانين العلم والآراء الفلسفية والاحتياجات الدينية، وهو ما يحتاج إليه الإنسان في تطلّعاته، وذكر، أيضاً، أنّ العلم الديني (RS)، أو علم العقل (Ros)، لا يعتمد على أيّة (سلطة) من المعتقدات الراسخة؛ بل على ما يمكن أن ينجزه هذا العلم بالنسبة إلى الأشخاص الذين يمارسونه. وتعمل، اليوم، الكثير من المراكز الدولية للحياة الروحية، ومراكز الأمم المتحدة للحياة الروحية، ووزارات العلم الديني العولمية، على تعزيز العلم الديني»[1].

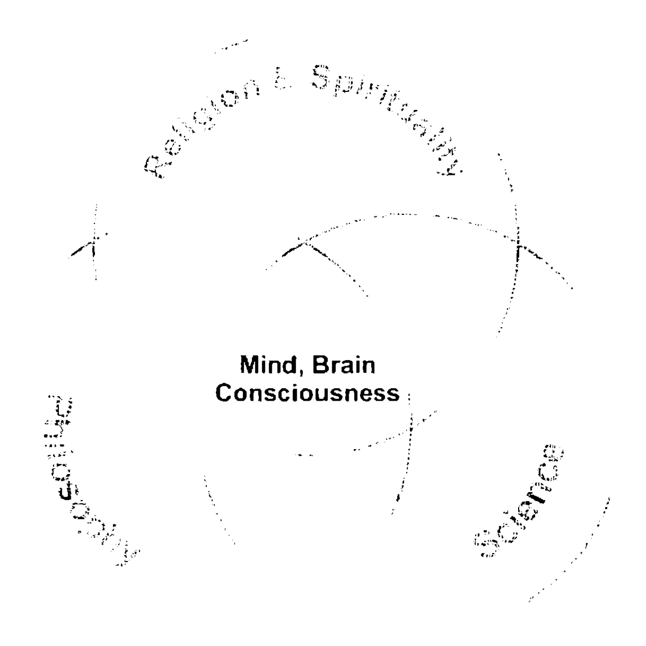
إنّ تعليم العلم الديني، وعلم العقل، يتضمّن، عموماً، الفلسفات المثالية، ووحدة الوجود، ويعلّم أنّ الكائنات جزء من عقل، أو روح كلّي لا نهائي قد نسميه الروح، أو يسوع، أو الله، فالله موجود في كلّ مكان، وليس في السماء فحسب، ويمكن للبشر استخدام طاقة الله والروح، ورأى أنّ الحب يمهّد الطريق، والقانون يجعل الوسيلة ممكنة، ويرى أنّ العلاج الروحي وسيلة مهمة، وقد تكون ما يشبه الكنيسة للعلم الديني في لوس أنجلوس تضمّ المهتمّين بهذا العلم.

أمّا شعار علم العقل، فهو عبارة عن دائرة تضم حرف (V) المقطوع بخطين متوازيين، وقد نشأ هذا الشعار عام (1949م).

(1) https://en.wikipedia.org/wiki/Religious_Science

يحاول العلم الديني أن يجمع الدين، والعلم، والفلسفة، في بوتقة واحدة؛ لينتج منها ما يسميه علم العقل، أو الروح، وهي محاولة لاتخلو من تلفيق وقسر؛ لأنها تجمع حقولاً وطرائق متناقضة ومتباينة بصورة قسرية، وتدعى وحدة الحقول الثلاثة.

The Unification of Science, Religion and Philosophy



جمع العلم والفلسفة والدين

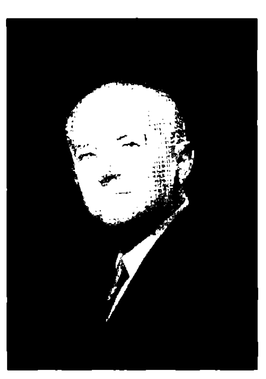
يختلف كلّ من هذه الحقول الثلاثة عن بعضها في طريقة تعاملهم مع إثبات الفكرة، وتحويلها إلى نظرية، وطريقة لكشف الحقيقة، فالدين يعتمد على حقائق مقدّسة بالنسبة إليه، آتية من الماضي كمسلّمات، ويرفض ما يتعارض معها، وبذلك فهو يكوّن دائرة مغلقة من التفكير لا سبيل إلى توسيعها، بينما يعمل العلم على تعريض الفكرة للتجربة، ومن ثمّ تحويلها إلى نظرية، وبعدها يُخضع النظرية إلى محاولة لجعلها صالحة التعميم، وجعل العالم أفضل، ثمّ يُظهر أدلة جديدة لتقويتها. وبعدَها، إن استوعبت ذلك يكون قد توصل إلى نظرية مهمة، ولكنّها تبقى دائماً عرضة للنقد، وإمكانية التطوير والتغيير، وليست هناك نظرية مقدسة.

وهذا ما يظهره الجدول الآتي:

الإيمان	العلم
1- الحصول على فكرة.	1- الحصول على فكرة.
2- تجاهل، تناقض، دليل.	2- إنجاز تجارب. وفي حالة عدم حصول ذلك، وظهور فكرة غير جيدة، لابد من العودة للحصول على فكرة من جديد.
3- في حالة اكتشاف دليل جديد تتمّ العودة إما للتجاهل وإما للتناقض أو الدليل، وتقفل الدورة دون تقدم.	3- هل الدليل يسند الفكرة؟
	4- تكوين نظرية.
	5- استخدام النظرية لفهم أفضل للعالم.
	6- اكتشاف دليل جديد.
	7- هل يمكن للنظرية توضيح دليل جديد؟ في حالة عدم تحقّق ذلك، لابد من ثورة والعودة للحصول على فكرة من جديد.
	8- نظرية أفضل والعودة إلى استخدام النظرية لفهم أفضل للعالم، وهكذا حتى تتبلور نظرية أفضل.

• **أرنست هولمز (هولمس) (1887-1960م):**

كاتب روحي أمريكي، وهو معلّمٌ، وزعيم دينيّ، وهو مبتكر، وموجد الحركة الروحية المعروفة باسم (العلم الديني) (Religious Science)، وهو يختلف، تماماً، عمّا يُعرَف بعلم الأديان، فالعلم الديني جزءٌ من حركة فكرية كبيرة تُعرَف فلسفتها الروحية باسم (علم العقل) (Science of mind)، وهو الذي نشر كتاب (**علم العقل**)، ويترجم، أحياناً، إلى (علم الروح)، وبعض الكتب الميتافيزيقية الأخرى، وهو الذي أنشأ مجلة علم الروح، التي ما زالت تصدر منذ (1927م).



Ernest Holmes

ألهم كتابه الكثير من المفكرين والأجيال اللاحقة من طلاب وأساتذة الميتافيزيقا. وكان هولمز قد درس تعاليم (الفكر الجديد)،

The SCIENCE of MIND
UNLOCK THE POWER OF YOUR MIND
Ernest Holmes

غلاف كتاب
علم العقل

و(العلم الإلهي)، وأصبح وزير العلم الإلهي، وأصبح تأثيره واضحاً في جماعة حركة (العون الذاتي) (Self - help).

وُلِدَ هولمز في لنكولن لأسرة فقيرة، واضطرّ إلى العمل عاملاً في المخزن، لكي يدفع أجور دراسته في بوسطن، وهناك عرف (علم الصحة) لماري باكر إدّي، وكذلك العلم المسيحي.

في عام (1912م)، التحق بأخيه في كاليفورنيا، وحصل على مهنة حكومية، ودرس هو وأخوه كتابات توماس تراورد، ورالف إمرسون، ووليم والكر إتكنسون، ولارسون. تزوّج من هازل دوركي فوستر في عام (1927م)، وتوفي عام (1960م).

بدأ نشر فكرته الروحية عام (1916م)، عندما دُعِيَ للحديث في المكتبة الميتافيزيقية، في لوس أنجلوس، وفي عام (1919م)، نشر كتابه الأول (**العقل المبدع**)، ونشر، عام (1926م)، كتابه المهم (**علم الروح**)، ثم أنشأ معهد الفلسفة والعلوم الروحية، ثمّ كنيسة العلوم الروحية (العلم الروحي).

وما زال العلم الروحي يُدرّس في المراكز الروحية، مثل شبكة الفكر الجديد، ووزارات العلوم الروحية العالمية، ووزارات العلوم الروحية المستقلّة، وغيرها.

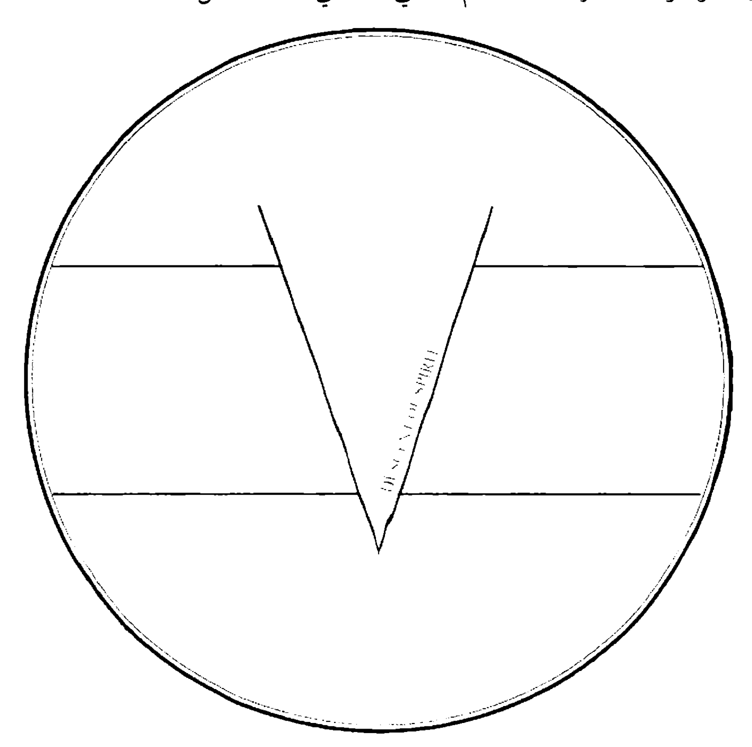
ولعلّ من المفيد الرجوع إلى كتب ومؤلفات هولمز، وتحليلها، لكنّنا سنوجز، هنا، المبادئ والأفكار التي آمن بها هولمز، ونشرها على شكل تعاليم عام (1920م)، والمنشورة في كتابه (بماذا أؤمن)[1]:

- أؤمن بالله، الحي الروح -سبحانه وتعالى- الواحد، الأزليّ، السبب المطلق، الموجود ذاتياً، الذي يتجلى من خلال كلّ الخلق، غير المستوعب من كلّ خلقه. الكون المعلن هو جسد الله... بل هو النتيجة المنطقية والضرورية للمعرفة الذاتية اللانهائية لله.
- أنا أؤمن بتجسّد الروح في كلّ شيء، وأننا جميعاً تجسيد للروح الواحد.
- أنا أؤمن بالأبدية، والخلود، واستمرارية الروح الفردية، وسعة الأبد زمنياً.
- أنا أؤمن بمملكة السماء في داخلي، وأنّي جرّبت وواجهت هذه المملكة إلى درجة أنّي أصبحت واعياً بها.

(1) بماذا أؤمن: www.wikipedia.holmes

- أنا أؤمن بأنّ الهدف النهائي للحياة هو التحرّر الكامل من جميع فتن الطبيعة، وهذا هو الهدف الذي يجب أن يتحقّق منه الجميع.
- أنا أؤمن بوحدة الحياة كلها، وأنّ الإله الأعلى، والإله الداخلي هما إله واحد.
- أنا أؤمن بأن الله شخصيّ لكلّ الذين يشعرون بهذا الوجود الساكن.
- أنا أؤمن بالوحي المباشر من الحقيقة، من خلال طبيعة البديهة الروحية، ويمكن لأيّ شخص أن يصبح كاشفاً للحقيقة، إذا عاش في اتصال وثيق صامت مع الله.
- أنا أؤمن بأنّ الروح الكونية، التي هي الله، تعمل من خلال العقل الكلي، الذي هو قانون الله، والذي أنا محاط بهذا العقل المبدع، الذي يتسلّم انطباعاً عن فكرتي، ويعمل عليها.
- أنا أؤمن بشفاء المرضى من خلال قوّة العقل.
- أنا أؤمن بالخير الأبدي، واللطف الأبدي، والحب الأبدي، والعطاء الأبدي للحياة نحو الجميع.
- أنا أؤمن، من أعماق نفسي، وروحي، ومصيري، بأنّي أعرف أنّ الحياة التي أعيشها هي الله.

ويحاول هولمز أن يفسّر شعار العلم الديني كما في هذا الشكل:



المعاني الميتافيزيقية لرمز العلم الديني

الجزء العلوي من هذا المخطّط يبيّن كيف أنّ العقل الكوني الواعي أو الروح، أو العقل، يتأمّل نفسه من خلال الروح الموجودة في العالم المادي والنازلة فيه. ومن خلال الروح الصاعدة نحوه بعد خلاصها.

الجزء الأوسط يمثّل العالم، أو الروح الذاتية، ومرآة العقل والمادة غير المتشكّلة، وخادم الروح.

الجزء الأسفل من المقطع يبين نتيجة التأمل الذاتي؛ لأنه يأخذ شكل العالم المادي.



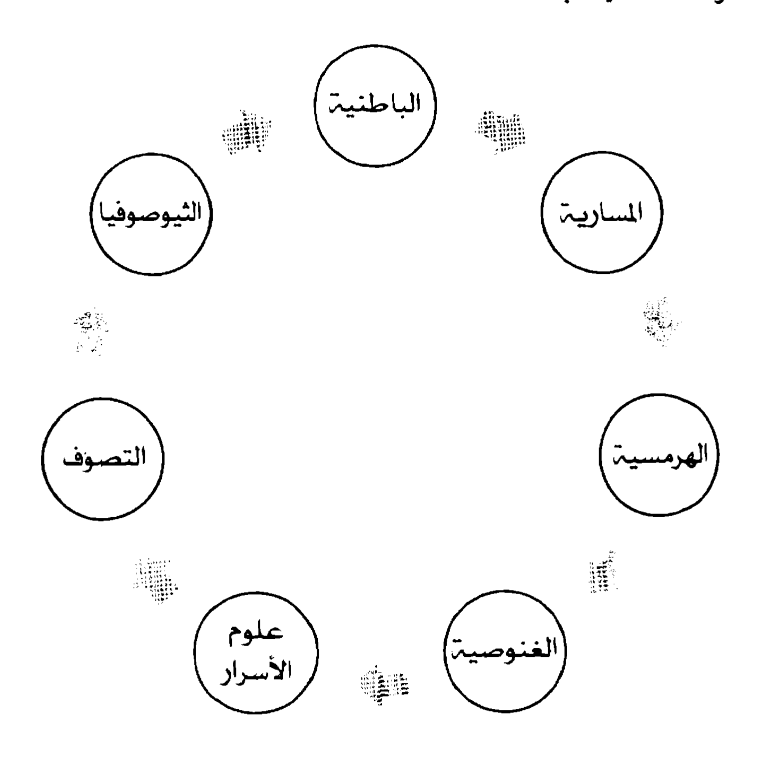
رموز العلم الديني

❖ كتبه:

- العقل المبدع: سلسلة من الحوارات حول القانون العقلي والروحي ألقاها هولمز في المعهد الميتافيزيقي في لوس أنجلوس (1919م).
- علم الروح (العقل): (1926م).
- هذا الشيء الذي يدعوك: (2007م).
- العيش مع علم الروح: (1991م).
- القوة الخفية في الكتاب المقدس: (2006م).
- 365 علم الروح: تعليم الحكمة اليومية: (2007م).

- كيف تغير حياتك: (1999م).
- العقل المبدع والنجاح: (2010م).
- الصلاة: كيفية الصلاة على نحو فعّال: (2007م).
- الحب والقانون: (2004م).

3-2- المكونات الثقافية الباطنة:



الروحانيات وترابطها

1) الباطنية (الروحانيات والأسرار):

الباطنية (Esotericism): هي نزعة الجماعة الدينية إلى العبادة المباشرة، وإقامة الصلة مع المعبود، أو المجال المقدس دون حاجز، فهي تتحلّل من العقائد الرسمية، وتبتكر لها مجالاً يضمها إلى المجال المقدّس الذي هو جوهر أيّ دين.

ولا بدّ من أن نفرّقها عن الروحية (Spiritism)، التي تشير إلى كلّ أنواع النزعات الروحية، سواء كانت دينية أم غير دينية، ويمكن أن تكون فردية أو اهتماماً خاصاً، وهي تختلف عن

الأرواحية (Animism)، التي هي تيار دينيّ سحري بدائي، يعتقد أنّ الروح تحلّ في كلّ شيء في العالم، وتسمّى هذه الروح (Anima).

ارتبطت الروحانية، في جميع الأديان، بالأسرار، وعالم الأسرار، وهو العالم الباطني، الذي يتضمّن السحر والقوى الخاصة، التي تشحذ القوة الروحانية. وربّما ينظر إلى أديان الأسرار على أنّها الأديان الباطنية، التي اهتمّت بمصدر الروح ودورتها وعالم النور، وقد نشأت مع أوّل دين منظّم هو الدين السومري، لكنها لقيت انتعاشاً وقوةً واتساعاً هائلاً في عبادة الأسرار المصرية، التي كانت مصدر الروحانية والأسرار اللاحقة، مثل المسارية، والهرمسية، والغنوصية.

ولعلّ أكثر أشكال الروحانية شيوعاً في الأديان التصوّف (Mystic)، الذي ينظر إليه الكثير من العلماء على أنّه جوهر الدين وأساسه، فهو نزعة الزهد والتخلّي عن العالم الدنيوي، والارتماء في العالم الديني المقدس، وإقامة علاقة عملية فيه.

الغنوصية، أو التصوف (Mysticism) هي ديانة الأسرار، وهي نشدان التواصل والاندماج بالهوية الإلهية من خلال التجربة المباشرة، والحدس، والبصيرة، وتشكّل أقصى التشوّقات الروحية والروحانية، التي تكون غايتها الله. وعلى الرغم من أنّها تجربة فطرية عميقة تنتاب كلّ مؤمن بدرجة، أو بأخرى، لكنها كوّنت لها، في كلّ دين، جماعات خاصة مثل الكابالا في اليهودية، والتصوّف المسيحي (الرهبنة) في المسيحية، والتصوف الإسلامي في الإسلام، والفيدانتا في الهندوسية، وجماعة الزهرة الذهبية في الأديان الصينية، وغيرها.

الروحانية محاولة لإحضار عالم الغيب، والمجال المقدس، والتعامل معه، ولذلك فهي تبدو نزعةً اجتماعية إسكاتولوجية حيّة داخل الجماعات الدينية.

2) المسارية:

المسارية هي عقائد وديانات الأسرار (Mystery)، والغموض (Myster)، وكانت، في أغلبها، ديانات خلاص، فضلاً عن كونها كانت تضع أحد الآلهة موضع الاهتمام، وتجعله مخلصاً.

وكانت هذه الأديان تعتمد فكرياً على معتقدات دينية بجعل إلهٍ معيّن محور الخلاص، وكان هذا الإله ينحدر، في أغلب الديانات المسارية، من الآلهة الزراعية، والديانات الزراعية القديمة، وهو يحمل عادة ذكرى الإلهة الأم، التي دحرتها التقاليد الذكورية في الدين.

تحمل المسارية الهيلنستية ذكرى ديانات الخصب القديمة، وتعمل على إعادة إنتاجها وفق الفكرة الخلاصية، التي أصبحت هاجس الهيلنستية كلّها.

الديانات المسارية كلّها من أصلٍ شرقي، وقد تبنّاها الإغريق الهيلنستيون، وأعادوا إنتاجها وفق ما يمكن أن نسميه روح العصر (زايتغيست) (Zeitgeist)، التي سادت العصر الهيلنستي الروماني، والتي تسلّقت إلى بلاد اليونان وروما، بمنتهى السرعة والقوة.

كلّ الأديان المسارية خلاصيّة وزراعية الأصل، ومعاد تركيبها، وهي ديانات أسرار غامضة لها طقوسها ومعتقداتها، وآلهتها الخاصة، وتميل، إلى حدٍّ ما، نحو التوحيد بحكم تركيزها على إله، أو إلهة معينة، أو على كليهما كزوجين متّحدين.

إنّ الأسرار الهيلنستية تذكّر بتصرّفات طقوسية قديمة جداً -موسيقا متوحشة، رقصات هيجانية، أنواع الوشم، امتصاص نباتات للهلوسة- بهدف إجبار قرب الألوهية، لا بل الحصول على التوحّد الروحي في أسرار آتيس. والصيام المفروض على التلامذة يتمثّل أساساً في الامتناع عن الخبز؛ لأنّ الإله هو «السنبلة المحصودة خضراء»، ولأن الوجبة المسارية الأولى ترد، في مجملها لتجربة، القيمة القدسية للخبز وللخمر، تجربة قلما تكون مقبولة لدى السكان المدينيين (إلياد: ج2: 2006م: 316).

ويمكننا تصنيفها حسب أصولها القديمة كما يأتي:

- المسارية الرافدينية: تموز.
- المسارية المصرية: إيزيس.
- المسارية الفريجية: سيبيل وآتيس.
- المسارية الفينيقية: أدونيس.
- المسارية الإيرانية: مثرا.
- المسارية الإغريقية: ديونسيوس.
- المسارية الرومانية: باخوس.
- المسارية الليبية: حامون وتانيت.
- المسارية النبطية: أترغاتس وحدد.

3) الهرمسية:

لعلّ فيستوجير (1898-1982م)، الذي حقّق النصوص الهرمسيّة، وترجمها إلى الفرنسية في أربعة مجلدات، ثمّ درس الهرمسية في أربعة مجلدات أخرى، أوسع من قام بالبحث في الهرمسية، وكشف نصوصها. وقد ظهرت دراسته على الشكل الآتي:

1- المجلد الأول (1944م): مقدّمة حول المناخ الفكري لظهور الهرمسية، وعلم التنجيم، والعلوم السرية.

2- المجلد الثاني (1949م): النظرية الهرمسية حول الإله الكوني والإله الخالق.

3- المجلد الثالث (1952م): النفس، وأصلها، وطبيعتها، ومصيرها.

4- المجلد الرابع (1953م): الإله المتعالي والغنوص.



ANDRÉ JEAN FESTUGIÈRE
(1898-1982)



غلاف كتاب
هيرماتيكا (الهرمسيات)

وبطبيعة الحال، لا يمكننا تلخيص، أو شرح هذه المجلدات الأربعة، لكن فيستوجير رأى أنّ جذور الغنوصية تكمن في فلسفة أفلاطون، وأنها ظهرت تياراً فلسفياً دينياً داخل الإمبراطورية الرومانية، بعد أفول العقلانية اليونانية في أثينا، وظهورها تياراً لا عقلانياً في الإسكندرية الهيلنستية الرومانية بعد مرورها بأفاميا.

نهلت الهرمسية الهيلنستية من منبعين أساسيين: هما هرمسية بابل وفارس، وهرمسية الإسكندرية. فأمّا هرمسية بابل وفارس، فقد عرفناها من الفصول السابقة، وكيف انحدرت من سومر إلى بابل وفارس، ودور المندائيين في حملها، وإيصالها إلى الإغريق السلوقيين بشكل خاص. أمّا هرمسية الإسكندرية، فسنستعرض أهمّ أفكارها.

لقد حركت النصوص الهرمسية الهيلنستية الحياة الفكرية والروحية في الشرق الهيلنستي، ويرى فيستوجير أنّها من تآليف القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد في دائرة الثقافة الهيلنستية، نافياً إرجاعها إلى هرمس المعروف عند اليهود بأخنوج، وعند المسلمين بإدريس. ولعلّ من الأسماء المبكرة، التي مهدت لهذا التراث الهرمسي الهيلنستي هي نومينيوس الأفامي، ويامبليخوس، وسيردون السوري، والسيبياد زعيم طائفة الكيسيين، أو الخاصيين، ثمّ ظهر كبار المؤلفين الهرمسيين لهذه الأدبيات والنصوص، وهم بولوس ديمقريط (200 ق.م)، ومانيطون المنحول (القرن الأول والثاني ق.م)، ثم أبولونيوس، الذي أسماه العرب، فيما بعد، باسم بليناس.

تنسب الهرمسية إلى هرمس (المثلث العظمة)؛ لأنه كان (نبياً وحكيماً وملكاً)، وربما كان لكلّ أمةٍ قديمةٍ هرمسها، فهو عند المصريين الإله (تحوت أو طوط)، وهو عند السومريين

(أنميدار أنّا)، وعند الفرس الإله أهورامزدا (هرمز)، وعند الإغريق الإله (هرمس)، وعند اليهود (أخنوج)، وعند المسلمين (إدريس).

لكن النصوص الهرمسية لا تنتمي إلى أيّ من هؤلاء؛ بل هي نصوص كثيرة مكتوبة باللغة الإغريقية أُلفت في القرنين الثاني والثالث للميلاد، وقد كتبت في الإسكندرية من قبل الإغريق، أو الأقباط الذين يجيدون الإغريقية، ويرى فيستوجير أنّ هذه النصوص خليطٌ من الفلسفة، والتنجيم، والكيمياء، والفلاحة، وهي ذات جذور شرقية، موضحاً أنّ هذه الجذور هي كما يأتي:

1- جذور النصوص الفلسفية الدينية الهرمسية هي من الفلسفة الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة بشكل خاص.
2- جذور النصوص التنجيمية هي من علوم الفلك والتنجيم البابلية الكلدانية.
3- جذور النصوص الكيميائية هي من الكيمياء النظرية اليونانية، ومن صناعة الذهب المصرية، وكيمياء أستانس الزرادشتية.
4- جذور النصوص الفلاحية هي من نصوص سالومون، والإسكندر، وبطليموس، وأبولونيوس.

وهذا يعني أنّ الهرمسية مركّبٌ فلسفي دينيّ علمي قائم على أساس سحريّ، فهي نظرةٌ سحرية كاملة للعالم وضعت نظاماً نظرياً شاملاً للسحر، بعد أن كان ممارسة عملية محضة عند الأقوام القديمة. ويبدو أنّ متنها الفلسفي والديني هو الذي شكّل أساس الغنوصية. ولذلك يكون الفرق بين الهرمسية والغنوصية اشتمال الهرمسية على الفلسفة، والدين، والعلم، بينما الغنوصية اقتصارٌ على الفلسفة الدينية حصراً.

الفلسفة الدينية للهرمسية:

(1) الثيولوجيا (اللاهوت):

تقدّم الهرمسية الفلسفية الدينية نظريّةً كونية تقولُ: إنّ هناك إلهين أساسيين، وثالثاً يليهما في هذا الكون هما:

1- الإله المتعالي، الذي لا يقبل الوصف، والمنزه الذي لا تدركه العقولُ والأبصار، والموجود فوق النجوم الثابتة، متربعاً على قمة الكون، وهو لا يعرف إلا بالسلب، ولا يشبه أيّ شيء في العالم، كما أنه لا يهتم بشؤون الكون (وهي نظرية أرسطية معروفة)، وهو لا يعلم، أو يتدخل في هذا الكون؛ لأنه لا يملك علاقةً مع كونٍ ماديٍّ ناقصٍ. ويتبع كلّ هذا أنّ التعرف إلى هذا الإله مستحيل عن طريق التأمل، أو الفكر، أو الحواس؛ أي: أنّ المعرفة الفلسفية، والدينية، والعلمية، لا توصل إليه؛ ولأن الكون كلّه لا يدلّ، ولا يرشد إليه؛ لأنه لا علاقة له به.

2- الإله الخالق، وهو الإله الذي تولّى صنع العالم السماوي، أولاً، فوضع فيه الكواكب السبعة، وأفلاك البروج، وخلق العالم الأرضي، الذي جعله تحت سيطرة العالم السماوي، ثمّ خلق الإنسان على الأرض على وفق الكواكب السبعة، ولذلك يُصنفُ البشر إلى سبعة أنواع كلّ نوع يتبع كوكباً في السماء. وقد خلق الإله الخالق الإنسان من جسمٍ مادي شرير ميت، ومن نفس (أو روح) تنحدر من العقل الكلي (الكوني)، وهي جُزءٌ خيّر سماوي حيّ، حيث تعيش النفس صراعاً مع أهواء ورغبات الجسد.

3- الإله الوسيط (هرمس)، وهو الذي يتوسّط بين الإله المتعالي والإنسان بتوسّط العقل الكلي ليحاول تخليص النفس من الجسد، فهو إله الخلاص، وموضّح طريق النجاة.

ولكنّ الخلاص لن يكون للجميع؛ بل لقلّة من العارفين، الذين أشرقت في نفوسهم معرفةٌ لأصلها، وتصعد إلى السماء، بينما تندمج أجسامهم، بعد الموت، مع جسم الكوكب، الذي انحدرت منه، وحين تصعد النفس تشاهد ملائكة كثيرين مثل ملاك الحياة، المادة، الفرح، الراحة، الخوف، والإله المنزه عن الرغبات، والإله الأورفي (أورفيوس)، وتشاهد البرزخ الفاصل بين عالمي السماء والأرض. وقد تسقط بعض النفوس غير الطاهرة بزوابع جوية تنزل بها إلى سحيق جهنم، لكن النفوس الناجية تخترق السموات السبع (يقودها الإله هرمس)، ثمّ تصل إلى السماء الثامنة (العليا) محفوفة بجوقة من الملائكة حراس الأجواء العليا.

وحين نقرأ أسطورة الخليقة الهرمسية في (المدونة الهرمسية)، سنجد هذا النظام الإلهي كاملاً، حيث يمثل الإله المتعالي (بوامندريس)، وهناك الإله الخالق، أو الصانع. أمّا الإله الوسيط (هرمس)، فربما تشير إليه الكلمة الإلهية المقدسة (اللوغوس). وقد يتوحّد (يتطابق) الإله الخالق مع الإله الوسيط في شخصيةٍ واحدة، وبذلك يكون هرمس الإله الغنوصي ليشكّل نوعاً من التفريد إزاء التوحيد الذي يشكّله الإله المتعالي.

(2) الكوزمولوجيا (علم الكون):

إنّ علم الكون الهرمسي يقضي بوجود عالمين أساسيين هما: عالم النور، وعالم الظلمة، حيث يحتضن عالم النور عناصر الخير، والألوهية، وهو عالم لا مادي؛ بل هو عالم أثيري. ويحتضن عالم الظلام عناصر الشرّ والشيطانية، وهو عالم مادي حسيّ. ويرى بعض الهرمسيين أنّ عالم النور أقدم من عالم الظلام، بينما يرى بعض آخر أنّهما أزليان في قدمهما. ويسود عالم النور والظلام صراع أبدي خلاصته كيفية حلول النور في الظلام، وكيفية انتزاع النور من الظلام. وخلال ذلك الصراع، نشهد انتصارات متناوبة للعالمين على بعضهما.

وتوضح لنا أسطورة الخليقة الهرمسية كيفية خلق الكون، وهذين العالمين في المدونة الهرمسية (Hermetic Corpus)، حيث يروي هرمس مشاهداته الإشراقية في إحدى رؤاه أو

أحلامه، والحوار، الذي جرى بينه وبين الإله المتعالي (بوامندريس)، الذي سمّي النص باسمه. ويسمّى القسم الأول من المدونة (المبدأ)؛ أي: (الخليقة الهرمسية)، وهي المراحل التي تشتمل، كالعادة، على خليقة الكون، وخليقة الآلهة، وخليقة الإنسان. وما يهمنا، هنا، هو خليقة الكون. أمّا خليقة الآلهة، فقد شرحناها في الفقرة الأولى، وخليقة الإنسان سنشرحها في الفقرة الثالثة.

ويمكننا أن نلخص خليقة الكون بالمراحل الآتية:

1- خلق عالم النور، والكلمة، والعناصر الأربعة (البذور الأولى للنور والظلام): حيث يرى هرمس، في بداية رؤياه، نوراً يغمر كلّ شيء، ثم يبدأ بالصعود إلى أعلى، فتظهر الظلمة في الأسفل، ثم يظهر من النور الكلمة الإلهية المقدسة (اللوغوس)، بينما تظهر الرطوبة (الماء) من الظلام، وبعد ذلك يظهر من عالم النور النار والهواء، بينما يظهر من عالم الظلام الماء، والتراب، (الأرض)، ممتزجين متحرّكين بفعل الكلمة المقدسة.
أمّا تأويل هذه الأحاديث، فهو أنّ النور هو العقل (الإله المتعالي: الأب). أمّا الكلمة، فهو ابن العقل، والعقل والكلمة غير منفصلين؛ لأن اتحادهما هو الحياة.

2- خلق كائنات عالمي النور والظلام: تظهر كائنات النور على شكل قوى لا تحصى من المُثل، وينفصل النور عن النار، التي تنزل إلى الأسفل، وتشكل عالم السماء. أمّا الكلمة الإلهية (اللوغوس)، فتنزل إلى الأرض (عالم الظلام)، وتتوزع إلى نفوسٍ على الكائنات الأرضية مقلدةً، بذلك، عالم المثل البهي.

3- أنجب العقل الأول عقلاً ثانياً صانعاً هو إله النار والنفس، فصنع المدبرات (الكواكب السبع)، التي تغلف بدوائرها العالم الحسي، ويسمى تدبيرها القدر. أمّا الكلمة الإلهية، فصعدت من الأرض، واتحدت بالعقل الصانع (لأنهما من جوهر واحد)، وبذلك، نزلت العناصر إلى أسفل الطبيعة متروكةً لنفسها، محرومةً من العقل، فبقيت مجرّد مادة.

4- أحاط (العقل الصانع المتّحد بالكلمة) المحيط بالدوائر الفلكية، والذي يدورها، ومن حركة الدوائر الفلكية خلقت حيوانات دون عقل، مكوّنة من العناصر السفلى (الهواء والماء والأرض)، فأنتج الهواء ذوات الأجنحة، والماء، والحيوانات السابقة، والأرضُ والحيوانات البرية.

ثمّ تأتي مرحلة خلق الإنسان التي سنتركها (النفس أو السايكولوجيا).

إنّ أهم مبادئ الكوزمولوجيا الهرمسية وحدة الكون، والتأثير المتبادل بين أجزائه، فالكون عبارة عن دوائر بعضها داخل بعض آخر، وذات مركز واحد هو الأرض، وتشكّل كواكب الدوائر السبعة، وأفلاك بروجها، أهم هذه الدوائر، والأرض خاضعة لتأثير هذه الكواكب

ومداراتها؛ بل إنّ الإنسان نفسه يخضع لتأثير الكواكب ومداراتها. أمّا طريقة التأثير، فتكمن في عملية (التجاذب والتنافر)، فكلّ شيء في الكون يخضع لهذه القاعدة، حيث تسري روح واحدة في الكون تتناوب على هذا التجاذب، والتنافر.

(3) السايكولوجيا (النفس أو الروح):

كان هناك من يرى (من الهرمسيين) أنّ العالم، على الرغم من الفوضى والشر، محكوم بإرادة خيّرة شاملة تحكمه من الداخل بقوة، وكان هناك من يرى أنّ العالم شرّيرٌ، وأنه، بحكم طبيعته المادية، مكمن الشّر والفوضى، لكنهم يرون أنّ النفس هي الجوهر الخيّر الإلهيّ الساكن في الجسد المادي الشرير، وهذا ما يكوّن طرفي الصراع الدائم بين الجسد والنفس، ولذلك ينسبون صنع العالم الشرير إلى الإله الخالق، وينزّهون الإله المتعالي عن ذلك.

وقد صوّر الهرمسيّون اتصال النفس بأصلها الإلهي المتمثّل بالإله الخالق عن طريقين؛ الأول هو الاتصال الخارجي (extraversion)، حيث تسعى النفس لتتّحد بالله (الإله الخالق)، حيث يذوب الإنسان في الله، وينشأ عن هذا السعي، والاتصال بالله، ما يُعرف بالأيون (Aion)، الذي هو مشكل هذا الاتصال. وقد اصطلح المتصوّفة (الإسلاميون بشكل خاص) على هذا الاتصال بمصطلحي (الفناء)، أو (وحدة الشهود).

أمّا الطريق الثاني، فهو الاتصال الداخلي (Introversion)، حيث تعي النفس حقيقة أصلها، وطبيعتها الإلهية، بوصفها جزءاً من الإله الخالق؛ حيث يشعر الإنسان بأنّ الله حالّ فيه، وهذا الشعور مهمّ جداً؛ إذ لولاه لسكن الشيطان في نفسه، ولذلك يشعر الإنسان بأنّ نفسه هي محراب، أو مسكن الله. وقد اصطلح المتصوّفة على هذا النوع من الاتصال بمصطلح (الحلول)، حيث يصل الإنسان، في نهايته، إلى مرحلة الكشف والإشراق (Illumination)؛ أي: إشراق الله في نفسه.

ويرسم الهرمسيّون طريقاً لاتصال النفس بالله أثناء الحياة، أو بعد الموت، يسمّى طريق المعاد، حيث تعرج النفس إلى الله، في حين يسمّى حلول النفس في الجسد بطريق المبدأ، حيث تنزل النفس من الله إلى الجسد.

وهناك من رأى أنّ النفس لا يمكن لها أن تسعى (في الحياة) إلى الله، وتتحد به قبل أن تتعرّف، وهي في العالم، إلى أصلها الإلهي، ولذلك وضعوا شرط المعرفة قبل العروج.

النفس، إذاً، تبدأ بالتعرّف إلى الجوهر الإلهي الكامن فيها عن طريق التطهير، والصلاة، والصوم، والتقشف، والزهد، والأدعية، فتنكشف لها حقيقتها الإلهية، وبذلك يمكنها العروج إلى الله عبر مراحل تشرحها المدوّنة الهرمسية، كما يأتي:

(4) الإبستمولوجيا (علم المعرفة: العرفان الهرمسي):

يتطلّبُ الاتصال بالله أن تعرف النفس أصلها الإلهي، ويُسمى هذا النوع من المعرفة (العرفان)، أو الغنوص (Gnose)، وهو نوع خاص من المعرفة، فهي معرفة إلهية، وليست معرفة علمية، أو أدبية، ولذلك فإنّ تحصيلها يختلف عن تحصيل الفلسفة، أو العلم، أو الأدب. فالمؤمن يحصل عليها بالكشف الذوقي، أو بالإشراق المفاجئ في القلب؛ أي: أنّها ليست معرفة عقلية؛ بل شعورية (وربما شعرية)، ولكي يحصل المرء على هذا النوع من المعرفة (العرفان) عليه أن يتطهّر، ويتخلى عن ملذاته، ولا يلبي حاجات جسده، كما يجب أن ينصرف للتأمل في ذات الله.

إنّ هذا النوع من المعرفة لا يتطابق مع المعرفة، التي نألفها، فهي معرفة وجدانية تعتمد على الإشراق والكشف، لا على تراكم المعلومات، وتحليلها. ثم إن هذا النوع من المعرفة يقتضي النظر إلى النصوص الدينية (بشكل خاص) على أنّ لها مستويين؛ الأول (ظاهر)، وهو ما يدركه العامة، وهو البيّن الواضح من هذه النصوص، والثاني (باطن)، وهو ما يدركه الخاصة، والمحمل بالرموز، والذي نصل إليه بالتأويل.

وتتحدّث (المدونة الهرمسية) عن المعرفة باعتبارها صنو العقل والخلود، حيث إنّ الذين يبقون في الجهل يحرمون من الخلود، حيث يخاطب الله هرمس، ويقول له: إذا كنت قد انتبهت، فقل لي: لماذا استحقّ الموت أولئك الذين فارقوا الحياة؟ فيرد هرمس: لأنّ الأصل، الذي منه الجسم البشري، هو الظلمة القاتمة، التي خرجت منها الطبيعة الرطبة، هذه التي منها تكوّن الجسمُ في العالم الحسّي، الجسم الذي يرتوي منه الموت. ثمّ يسأله الله: لماذا كان من عرف نفسه يعود إلى نفسه كما قال الله؟ فيرد هرمس: لأنّه من النور والحياة ربّ كلّ شيء، الرب الذي أنجب الإنسان، قال: أنت تقول النور والحياة.. ذلك هو الله الأب، الذي منه كان الإنسان، فإذا تعلمت أن تعرف نفسك، بوصفك مصنوعاً من الحياة والنور، ومكوّناً من هذين العنصرين، فإنّك ستعود إلى الحياة (الجابري: 2009م: 266- 267).

وتؤكّد الإبستمولوجيا الهرمسية أنّه ليس هناك فصل بين العلم والدين، وبذلك تكون الهرمسية قد أعادت الوحدة بينهما (مثلما كان في الحضارات القديمة)، وعادت بالأمور إلى ما قبل ظهور الفلسفة الإغريقية، عندما انفصلت الفلسفة (بوصفها إنجازاً علمياً) عن الدين؛ أي أنّ الهرمسية عادت إلى دائرة الدين؛ بل إلى دائرة السحر تحديداً.

4) الغنوصية:

الغنوصية طريقة نظر وفهم خاصة للعالم، والمعرفة، والدين. والغنوصية، ظاهرةً، تمتدّ إلى أديان الشرق القديم. أما كجهاز معرفيّ، وكفلسفة ورؤية متكاملة، فهي من نتاج العصر

الهيلنستي، وقد ظهرت قبل المسيحية، وأثّرت في الأديان السماوية الكبرى (اليهودية، والمسيحية، والإسلام)، وكذلك على الفلسفات والعلوم، منذ العصر الهيلنستي، ثم العصر الوسيط.

الغنوصية (Gnosticisme)؛ أي: العرفانية مشتقة من الغنوص (Gnose)، وهي كلمة يونانية الأصل (Gnosis) معناها المعرفة، وقد استعملت، أيضاً، بمعنى العلم والحكمة، وتترجم إلى العربية بصيغة (العرفان). الفرق بين العرفان (Gnose) والعرفانية (Gnosticisme) هو أنّ العرفان حالة خاصة بصفوة معيّنة من الناس تعني معرفة الأسرار الإلهية. أمّا العرفانية (الغنوصية)، فهي المذاهب الدينية التي ظهرت في القرن الثاني للميلاد تحديداً، والتي تدّعي أنها مشيّدة على نوع من المعرفة فوق المعرفة العقلية، وأسمى منها، معرفة باطنية، ليس بأمور الدين وحسب؛ بل، أيضاً، بكلّ ما هو سرّي وخفيّ، كالسحر، والتنجيم، والكيمياء... إلخ (الجابري: 2010م: 354).

والغنوصية مفهوم ديني يرتكز على أسطورة الخلاص من الخطيئة، وذلك من خلال المعرفة (Gnosis)، وكان لها أصولها قبل المسيحية، ولكنها انتشرت في القرن الثاني الميلادي، واتخذت صوراً مسيحية، ووثنيةً. المهمّ في هذه النظرية (من حيث اشتقاقها اللغوي) أنّ الخلاص فيها يتمّ عن طريق المعرفة، أو الـ Gnosis، التي اشتقت منها الغنوصية. ومن ثَمَّ، الغنوصي هو ذلك الـ Gnostikos؛ أي: (العارف أو العالم)، و(الغنوصية) هي الـ Gnostike؛ أي: تلك المَلَكة (وهي الاسم المقدر «dynamis»)، التي تصفها هذه الصفة المعرفية، فهذه المَلَكة المعرفية، أو الطاقة المعرفية هي -كما يرى أتباعها- طريق الوصول للخلاص من الخطيئة (عبد الغني: 1999م: 231).

الغنوصية وأصولها:

العرفانية (الغنوصية) رؤية خاصة للعالم مبنية على أساس معرفي محكم، حيث ترى العرفانية أنّ العرفان الحقّ لا يتمّ من خلال العلم الظاهري، أو الفلسفة، حيث الاستدلال والمعاني المجردة، وإنما من خلال معرفة النفس لذاتها، ولأصلها السماوي، ولطريق تخلّصها من المادة والجسد، وطريق عودتها إلى الله، والاتحاد معه؛ لأنها جزءٌ إلهيّ في الإنسان.

إذاً، هي معرفة النفس لأصلها، وخلقها، ومبدئها، ومعادها، وهذا النوع من المعرفة خاصٌّ جداً لا يعرفه، أو لا يحصل عليه إلّا أولئك الذين اختارهم الله، وهم صفوة من الأرواحانيين، الذي يختلفون عن النفسانيين أصحاب النفوس الفقيرة، والجسمانيين أصحاب الشهوات الجسدية.

ولا تحصل هذه المعرفة عبر تدرّج معرفي، وتعلّم متسلسل، وإنما تحصل في النفس عن طريق الكشف والإلهام.

ويكون مطلب (العارف) هو توظيف الدين والمعارف الدينية للدفع بالموقف العرفاني إلى أقصى مداه، إلى طلب الخلود، إلى الرجوع إلى موطنه الأصلي، ويرى أنّ هذا (السقوط، الذي أصابه، والذي يتمثّل في مغادرته عالم الخلود، والارتماء في هذا العالم المملوء شراً، لا بد من أن يكون نتيجة لذنبٍ، نتيجة لخطيئة، ولذلك لا بدّ من العمل من أجل الخلاص، وهكذا يزداد شوقاً وحنيناً إلى العودة إلى حاله الأصلية. إنّه يتصوّر (البعث والنشور) على أنّه رجوع على حال سابقة سامية، حال من الحرية الكاملة، حال ينزع فيها عنه ثيابه، وكلّ ما يشدّه إلى هذا العالم ليعود إلى الحال، التي كان عليها قبل ميلاده، لا قبل تكوّنه الجسماني. إنّها النشأة الأخرى (Regeneration)، أو الميلاد الجديد (Renaissance) إنّه المعاد (الجابري: 2009م: 257).

ونرى أنّ نبونائيد اعتمد في عقيدته العرفانية على الهيكل الهرمسي، الذي يمثّل القمر أساساً له (وليس الشمس كما الهرمسية اليونانية)، وهو ما تركه في أهمية هذا الإله في مصر، وكيف شكّل تحوت (إله القمر المصري، وهو إله المعرفة والحكمة) أساس البرديات الهرمسية قبل العصر الهيلنستي، حتى إذا ما جاء العصر الهيلنستي، وطغت الفلسفة الهيلينية الممزوجة بالأديان الشرقية، ظهرت المدوّنات الهرمسية والعرفانية المهجنة بين الهيلينية والمصرية، وأهمها على الإطلاق مدوّنة (هرمس تحوت، أو هرمس طوط)، التي هي أصل المدونة الهرمسية بوامندريس.

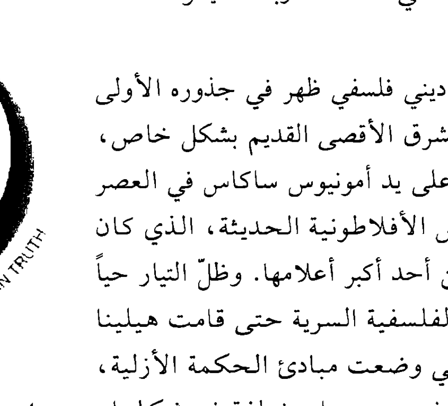
العرفانية، إذاً، ذات جذور بعيدة قد يكون أبعدها العرفان السومري، لكن نبونائيد هو الذي صاغ النظرية العرفانية (الهرمسية القمرية، أو الهرمسية السينية)، ثم ظهرت الفلسفة العرفانية الهيلنستية، وبينهما تمّ ظهور دين عرفاني مهم هو (المندائية)، الذي قام بربط العرفان النبونائيدي مع العرفان الهيلنستي.

والمندائية ديانة غنوصية (مندا تعني عرفاناً، أو معرفة في اللغة الآرامية)، ظهرت في جنوب العراق، وهي ذات جذور قديمة، لكن الصياغة الغنوصية لها حصلت بعد نبونائيد.

وفي العصر الهيلنستي كانت الغنوصية قد أخذت شكلها النهائي، وجمعت، هي الأخرى، بين أديان الشرق القديمة والفلسفة الهيلينية، ونرى أنّها (أي: الغنوصية الهيلنستية) كانت الرحم، الذي ظهرت منه المسيحية، لاسيما في عقائد الخلاص اللاهوتية، وأقانيمها الثلاثة. مثلما ظهرت اليهودية من (الغنوصية النبونائيدية) إبان الأسر البابلي لأهل يهوذا.

أمّا الأصل الهيليني، الذي أسهم في صياغة الغنوصية صياغة هيلنستية، فنعثر عليه عند إفلاطون (الذي ترجع فلسفته المثالية إلى أصول هرمسية هو وفيثاغورس).

5) الثيوصوفيا (الحكمة الإلهية/ Theosophia):





شعار الثيوصوفيا
ليس هناك دين أعلى من الحقيقة

تتكون هذه الكلمة من مقطعين هما (ثيو) بمعنى (إله أو إلهي)، و(سوفوس) التي تعني الحكمة، وبذلك يكون معناها (الحكمة الإلهية).

الثيوصوفيا مصطلح ديني فلسفي ظهر في جذوره الأولى كممارساتٍ روحية في الشرق الأقصى القديم بشكل خاص، ولكنّه، مصطلحاً، ظهر على يد أمونيوس ساكاس في العصر الهيلنستي، وهو مؤسس الأفلاطونية الحديثة، الذي كان أستاذاً للفيلسوف أفلوطين أحد أكبر أعلامها. وظلّ التيار حياً في الجمعيات الدينية الفلسفية السرية حتى قامت هيلينا بتروفنا بلافاتسكي، التي وضعت مبادئ الحكمة الأزلية، وترى أنّ الأديان واحدة في جوهرها مختلفة في شكلها، ولكنّها، وهي تنبثق من الحقيقة الإلهية الواحدة، وعلى الرغم من أنّها ترى أنّ الثيوصوفيا لا علاقة لها بدين محدّد ومعروف، فهي ترى أنّها (دين الحكمة)، التي تسميها الأدبيات الثيوصوفية بـ: الفلسفة الباطنية.

والحقيقة أنّ الثيوصوفيا تؤسّس لها عالماً روحانياً خاصاً بها، على الرغم من وجود المؤثّرات الأفلاطونية، والبوذية، والهندوسية، والغنوصيّة فيه، فهي جمع لهذه الاتجاهات الروحية، والفلسفية، والدينية، وإعادة إنتاج لها.

لقد كانت الحياة الحافلة لبلافاتسكي المليئة بالمغامرة الروحية، عملياً ونظرياً، واتصالها بالأديان الهندية، ومعرفتها الواسعة للأديان والمذاهب الباطنية في العالم، أكبر الأثر في صياغة الثيوصوفيا تياراً روحياً جديداً نلمحُ في جذوره أصداء مدارس روحية قديمة ووسيطة.

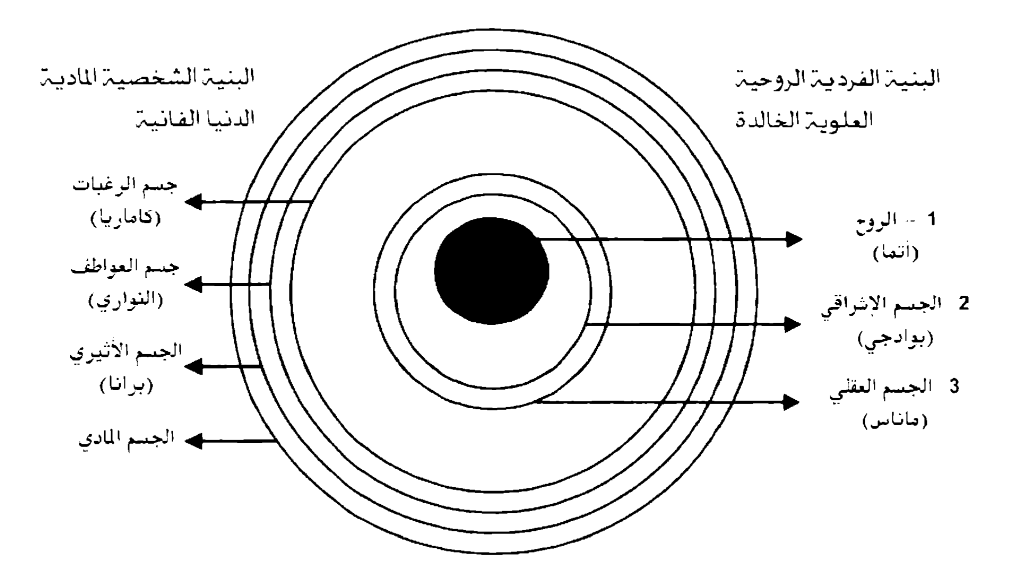
أمّا أهمّ المبادئ، التي نادت بها الثيوصوفيا، فهي:

1- بنية الإنسان: ينقسم الإنسان إلى بنيتين أساسيتين هما:

أ- البنية الفردية (الروحية)، التي تتكوّن من الروح (أتما)، والجسم الإشراقي (بودهي)، والجسم العقلي (ماناس). وهذه البنية خالدة لا تموت بموت الإنسان، وتحمل معها خبرات الأعمار السابقة.

ب- البنية الشخصية (الدنيا)، التي تتكوّن من جسد الرغبات (كاماربا)، وجسد العواطف، وجسد الأثير (برانا)، وجسد المادة. وهذه البنية فانية تعود ذراتها إلى العالم الأصلي ليُعاد تركيبها وعودتها في تجسّد جديد.

2- الكارما (السبب والنتيجة): وهو القانون الكلي، الذي يقود ويوجّه القوانين، ويصنع نتائجها؛ لأنّ لكلّ نتيجة سبباً، والنتائج هي أسباب لنتائج قادمة.



بنية الإنسان الثيوصوفية

الثيوصوفيا: دين الحكمة:

الثيوصوفيا، ببساطة، تجمع بين الغنوصية (علم الباطن)، والعلم الظاهر (العلم والفلسفة). ترى بلافاتسكي أنّ الحكمة الإلهية (ثيوصوفيا) أشبه بالضوء الأبيض المتكوّن من ألوان الطيف السبعة، التي هي الأديان الأخرى، فهي دين الحكمة، الذي نسمّيه، أيضاً، الفلسفة الباطنية (Esoteric Philosophy)، التي تجمع الأديان كلّها، حيث تخلع عنها رداءَها الخارجي الظاهر، وتكشف عن جذرها المشترك، الذي يضمّ المعرفة المتراكمة عبر العصور بفضل الرائيين، والعارفين بالأسرار.

أمّا مبادئ الثيوصوفيا، فيمكننا رصدها في (المذهب السري) لبلافاتسكي، وهو مؤلّف من ثلاثة مجلدات يمكننا تلخيص أهمّ مبادئها كما يأتي نقلاً عن بحث ديمتري أفييريتوس (الحكمة الإلهية، ومبادئها الأساسية الثلاثة)[1].

(1) ديمتري أفييرينوس موقع: www.sunoftruth.com

الإله، الذي في الإنسان، يمكن الوصول إليه عن طريق الحكمة، وإقامة علاقة عميقة مع الكون، وهذا هو الخلاص الثيوصوفي، وهو جوهر الغنوصية، كما رأينا، لكنّها تستبدل بالعرفان الحكمة، على الرغم من دلالتهما الواحدة.

تاريخ الثيوصوفيا:

1- يمكن النظر إلى الكثير من الأديان الشرقية القديمة، كالسومرية، والبابلية، والمصرية، والهندية، والصينية، والفارسية، كجذور أولى للثيوصوفيا، بما تحمله من أسرار، ومعارف روحية ومادية معاً.

2- أمّونيوس ساكّاس (القرن الثالث الميلادي، توفي نحو 245م) الملقّب بـ: (تلميذ الآلهة)، ومعلم أفلوطين أوّل من استخدم مصطلح (ثيوصوفيا) للدلالة على التراث الروحي الباطني، وأسس النظام الثيوصوفي المصطفى (Electic Theosophical system) حاول فيه الجمع بين العقائد الظاهرة والباطنة في عصره على أسس أخلاقية معرفية.

كان أقرب ما يكون إلى أن يكون نبياً، حيث لقّب بـ (الملهم من الله)، فقد درس نقدياً فلسفة أفلاطون وأرسطو، وحاول التوفيق بينهما، وأعطى فلسفته مذاقاً سرّياً، وقد استقى منه أفلوطين فلسفته، ولكنّه يُعَدُّ مؤسّساً للأفلاطونية الحديثة في ذلك الزمان.

3- الأسينيون: وهم رهبان يهود معتزلون كتبوا مخطوطات البحر الميت، التي حفلت بالآراء الثيوصوفية والغنوصية.

4- الغنوصيون المسيحيون: ومن كتبهم إنجيل توما الغنوصي.

5- إخوان الصفا: وهم الفلاسفة المسلمون، الذين اشتهروا برسائلهم الفلسفية الروحية العلمية.

6- جماعة الصليب الوردي.

7- الشعراء الجوالون (التروبادور).

8- جماعة (أوفياء المحبة)، ومنهم دانتي.

9- بلافاتسكي: مجدّدة الثيوصوفيا في القرن التاسع عشر، ومن أهمّ أتباعها هنري أولكوت، ووليم يدج (W.Judge).

10- كرشنامورتي، وهو فيلسوف وثيوصوفي هندي يدعو إلى تغيير الفرد لنفسه من الداخل أولاً.

مبادئها:

1- الأخوّة الشاملة بسبب من حضور الإله الواحد الشامل في كلّ واحد منّا، ولذلك لا بدّ من أخوّة شاملة بين جميع البشر دون تمييز عرقي، وديني، وثقافي، وسياسي.

2- دورة الخير والشر متتابعة في الإنسان، وعلى الإنسان معرفة الغاية من وجوده، ومعرفة النفس والاتجاه بها نحو الخير، وتخطي الشر.

3- الجمع بين العرفان (الغنوصية) كمعرفة إلهية باطنية، والمعرفة العلمية الفلسفية والدينية، معرفةً بشريةً ظاهرة، في إطار واحد هو الحكمة، أو الحكمة الإلهية.

• **هيلينا بتروفنا بلافاتسكي (1831- 1891م):**



Helena Petrovna Blavatsky

روحانية ثيوصوفية، ومؤلّفة، ورحالة أوكرانية الأصل، حيث وُلِدَت هناك في إيكانزينسلاف. ترجع، من ناحية الأم، إلى سلالة روسية عريقة، إلى الأمير سيرنغوف، وإلى روريك المؤسس النورسي للدولة الروسية في نوفجورد. أمّا والدها، فهو ألماني سليل عائلة من النبلاء، عمل ضابطاً في كتيبة الخياله الملكية الروسية، وهي حفيدة الأميرة هيلين داوجروكي.

كانت طفولتها مليئة بالمخيلة، وكانت تشعر أنّها برفقة الحوريات، والجان، والاهتمام بالأرواح والموت، فشل زواجها الأول، عندما كانت في السابعة عشرة من عمرها، حيث هربت بعد ثلاثة شهور من زوجها الجنرال بلافاتسكي، الذي كان بعمر الخمسين عاماً، ثمّ عاشت حرّة كما تريد، على الرغم من عدم انفصالها منه.

قامت برحلات كثيرة، مع أبيها أحياناً، فزارت مصر، وفرنسا، وجنوب أمريكا، والهند، واليونان، والتبت، (حيث أمضت سبع سنوات لتعلم الحكمة القديمة على يد الأخوة البيضاء العظيمة (المهاتما)؛ أي: الروح العظيمة).

عادت إلى أمريكا، وأسست الجمعية الثيوصوفية عام (1877م) مع ضابط أمريكي يُدعى (هنري ستيل والكوت)، الذي سيرافقها بقية حياته، ومارست مهنة (وسيط روحي)، وأصدرت كتاب (**الكشف عن سرّ إيزيس**).

عادت مع والكوت إلى الهند لتبشّر بمبادئها، وتلقنت السحر من جماعة المهاتما في التبت، ونشرت كتابها الثاني (**المذهب السرّي**)، الذي هو بمثابة الكتاب المقدس لأتباعها عام (1888م)، ثمّ أصدرت، بعده بعامين، كتابين مهمّين هما: (**صوت الصمت**) و(**مفتاح الثيوصوفية**).

كانت تتصرّف كنبية ثيوصوفية، وتدعم سلوكها ببعض المعجزات الباراسايكولوجية، وسافرت من جديد إلى القاهرة وأفريقية، ثمّ عادت إلى روسيا، حيث أظهرت بعض معجزاتها.

أنشأت في القاهرة (الجمعية الروحية)، وكانت لها منزلة دينية كبيرة في الهند، خصوصاً بعد أن أصبح المهاتما كوت هومي هو الموجّه لها.



بلافاتسكي مع والكوت

تعرّضت بلافاتسكي إلى عملية تشويه من صديقتها مدام كولومبو، التي نشرت، في مجلة الكلية المسيحية في مدينة مدراس، رسائلها، التي تتحدّث فيها عن الغشّ والخداع، الذي كانت تمارسه بلافاتسكي في أداء معجزاتها الباراسيكولوجية، حصل هذا في الهند، بينما كانت بلافاتسكي في إنجلترا متأثّرة بما حصل؛ حتى توفيت هناك بالأنفلونزا عام (1891م)، بينما تركت ضجّة كبيرة حول ديانتها الثيوصوفية الجديدة، وحول سيرتها، ومعجزاتها، وشخصيتها الغريبة.

❖ فكرها:

- المذهب السرّي:

الكتاب الأهمّ لبلافاتسكي، الذي عدّه أتباعها ما يشبه الكتاب المقدّس، هو كتاب (**المذهب السري**)، أو (**العقيدة السرية**)، الذي هو خلطة من العلم، والدين، والفلسفة، وهدفه توضيح الحكمة الإلهية الأبدية. نُشِرَ الكتاب، في (1888م)، في ثلاثة أجزاء، كما يأتي:

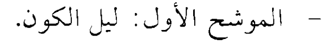
الكتاب الأول:

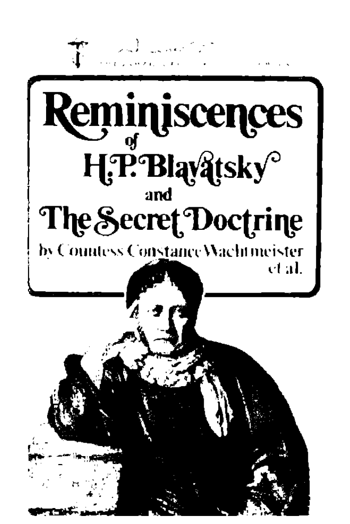
1- القسم الأول: تطوّر الكون:

يروي أصل الكون ونشوئه، ونلمح فيه فكرة (اليوغا) الهندوسية، التي تعالج التكوين.

ويتكوّن الكتاب من سبعة موشحات (Stanzas) مأخوذة من كتاب دزيان والموشحات:

- الموشح الأول: ليل الكون.
- الموشح الثاني: فكرة التمايز.
- الموشح الثالث: صحوة الكون.
- الموشح الرابع: التسلسلات.
- الموشح الخامس: طفل التسلسلات.
- الموشّح السادس: التباس الثيوصوفيا والإيضاحات المتعلقة بالكون والمونادا.
- الموشح السابع: آباء الإنسان على الأرض، ثمّ تكوين الإنسان المفكر.





غلاف كتاب
المذهب السري

2- القسم الثاني: تطوّر الرمزية وتراتبها التقريبية:

- الرمزية وتصوير الأفكار.
- اللغة الغامضة ومفاتيحها.
- المادة الأولية والفكر الإلهي.
- الكاؤوس (الفوضى)، الثيوس (الإلهي)، الكوزموس (الكون).
- الإله الخفي: رموزه وعلاماته.
- بيضة الدنيا.
- أيام وليالي براهما.
- اللوتس رمزاً كونياً.
- العبادة القمرية.
- الشجرة والثعبان وعبادة التمساح.
- الشيطان عكس الإله.
- خلق الآلهة الخالقة (المبدعة).
- الخليقات السبعة.
- العناصر الأربعة.
- في كوان - شي - ين وكوان ين.

3- القسم الثالث: العلم والمذهب السرّي:

- أسباب هذه الإضافات.
- علماء الفيزياء الحديثة يلعبون عند منطقة الإنسان الأعمى.

- An lumen sit corpus nec non?
- هل الجاذبية قانون؟
- نظريات التناوب في العلم.
- أقنعة العلم.
- هجوم على نظرية علمية للقوّة من قبل رجل علم.
- الحياة، القوة، أم الجاذبية؟
- النظرية الشمسية.
- القوة المقبلة.
- العناصر والذرات.
- أذكار قديمة في ثياب جديدة.
- نظرية السديمية الحديثة.
- القوى: طرق الحركة والتفكير.
- الآلهة، الموندادا، الذرات.
- التطور الدائري والكارما.
- الأبراج والعصور القديمة.
- موجز الموضع المتبادل.

الكتاب الثاني: خلق الإنسان:

1- القسم الأول: موشحات من كتاب دزيان:

- الموشح الأول: بدايات الحياة الواعية، عالمان فلكيان قديمان.
- الموشح الثاني: إخفاقات الطبيعة غير المساعدة، التسلسل الزمني للبراهمة.
- الموشح الثالث: محاولات خلق الإنسان.
- الموشح الرابع: تطور الأعراق الأولى.
- الموشح الخامس: تطور العرق الثاني.
- الموشح السادس: تطور العلو الميلاد.
- الموشح السابع: من شبه الإله نزولاً إلى الأعراق الإنسانية الأولى.
- الموشح الثامن: تطور الحيوانات اللبونة، السقوط الأول.
- الموشح التاسع: التطوّر النهائي للإنسان (جنان عدن، الأفاعين التنانين).
- الموشح العاشر: أبناء الله والجزيرة المقدسة.
- الموشح الحادي عشر: تاريخ العرق الرابع.

- الموشح الثاني عشر: هل العمالقة نوع من الجبال؟
- الموشح الثالث عشر: تحضر وتحطم العرق الرابع والخامس.
- الموشح الرابع عشر: العرق الخامس ومدربوه الإلهيون.
- الموشح الخامس عشر: تكملة.

2- القسم الثاني: الرمزية القديمة لأديان العالم، العقائد الباطنية مطبقة في كلّ مخطوط:

- الموشح السادس عشر: آدم - آدمي.
- الموشح السابع عشر: قدس الأقداس، تدهوره.
- الموشح الثامن عشر: حول أسطورة سقوط الملاك، بمختلف أشكاله، المعاني الكثيرة لـ: (حرب في السماء).
- عرين شيطان الملأ الأعلى.
- العملاق بروميثيوس.
- إنوخيون - أخنوخ.
- رمزية الأسماء السرية: ياو، يهوا.
- الأوبنشياد في الأدب الغنوصي.
- الصليب وعقد فيثاغورس.
- أسرار هبعوماد (اسم علم)، عناصر أفيدا، الأرواح السبع لعلماء المصريات.

3- القسم الثالث: إضافات للعلم والمذهب السري:

- أنتربولوجيا حديثة أم قديمة؟
- أجداد الإنسان يعرضهم العلم.
- إنسان موسل ريليس والقرد البشري.
- فترات جيولوجية، دورات عرقية، والعصور القديمة للإنسان.

تكملة: التسلسل الزمني الجيولوجي الباطني.

- التطور العضوي للمراكز الخلقية.
- العمالقة، الحضارات، والقارات الغارقة تتابع في التاريخ.

تكملة: بيانات حول الجزر المقدسة.

- البراهين العلمية والجيولوجية على وجود العديد من القارات الغارقة.

وضعنا فهرس كتاب (**المذهب السرّي**) لكي نطّلع على هذا المزج العشوائي بين موضوعات دينية وأسطورية معروفة، وكيفية خلطها وقسرها مع منجزات في العلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية، شاعت في عصر بلافاتسكي، وحاولت هي استثمارها، أو تطويعها، أو مناقشتها،

وبذلك فَقدَ كتابها عفوية النصوص الدينية من ناحية، كما فقد الصدقية العلمية من ناحية أخرى، وبدا كما لو أنّه نوع من الطبخ غير الناضج للاثنين.

المعتقدات الروحية:

ترى بلافاتسكي أنّ فكرة الله في الثيوصوفيا تختلف عمّا هي موجودة في باقي الأديان، فهي تقول: إنّ الله «هو باني الكون الأزلي، الذي لا يني يتطوّر، وليس خالقه ذلك الكون عينه المتفتح عن ماهيّته، وليس المصنوع. إنّه، في رمزيته، دائرة لا محيط لها، ليس لها إلّا صفة واحدة فاعلة أبداً تحيط بكلّ الصفات الموجودة، أو المعقولة الأخرى. إنّه القانون الأوحد، الذي تنبثق عنه القوانين المتجلية؛ الأبدية، والثابت، ضمن ذلك القانون غير المتجلي أبداً؛ لأنه القانون المطلق، الذي يكون، في فترات تجلّيه، الصيرورة الأبدية» (بلافاتسكي: 1889م: 54).

وهي ترى أنّ الشرارة الإلهية في الإنسان؛ إذ هي واحدة ومتماثلة في جوهرها مع الروح الشاملة، فإنّ «ذاتنا الروحية، عليمة عملياً بكلّ شيء، بيد أنّها لا تستطيع أن تبيّن معرفتها نظراً إلى عراقيل المادة؛ لذا فإنّنا كلّما أزلنا هذه العراقيل، وبعبارة أخرى، كلّما شُلّ الجسم الجرماني فيما يختصّ بنشاطه ووعيه المستقلين، كما في النوم، أو السبغة العميقين، أو كما في المرض، أيضاً، تجلّت الذات الباطنة تجليّاً أكمل على هذه المرتبة» (بلافاتسكي: 1889م: 27).

وهي ترى أنّ كلّ فرقة دينية، أو فلسفية، كان لها تعاليم باطنية، أو سرية تحت تعاليمها العلنية الظاهرة، وتضرب أمثلة كثيرة على ذلك في الشعوب القديمة، وترى أنّ الثيوصوفيا امتداد للحكمة الباطنية هذه، وتجسيد لها.

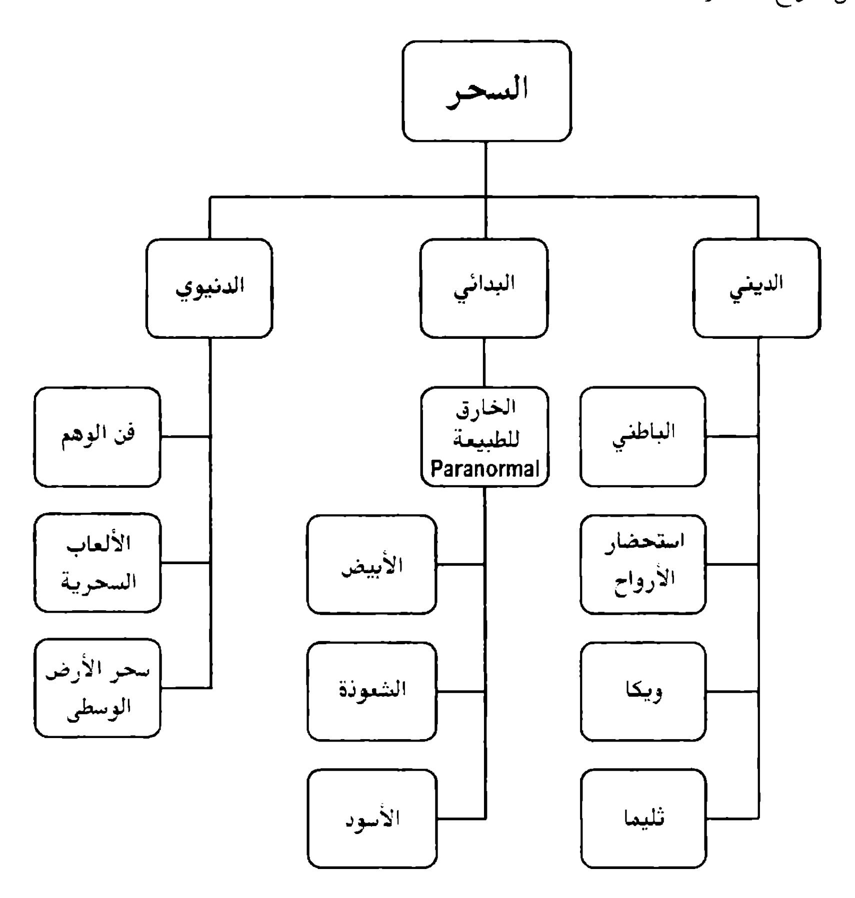
❖ كتبها:

- كشف أسرار إيزيس: (1877م).
- من كهوف وغابات هندوستان: (1880م).
- المذهب السري: (1888م).
- صوت الصمت: (1889م).
- مفتاح الثيوصوفيا: (1889م).
- حكايات كابوس: (1892م).
- المعجم الثيوصوفي: (1892م).

6) السحر (Magic):

السحر: هو التأثير في الأشياء والظواهر بوجود قوّة متفوّقة أو خارقة لدى بعض البشر، وقد يؤدي هذا التأثير إلى خرق القوانين الفيزيائية المألوفة، وينقسم السحر إلى أنواع عديدة، أقدمها

السحر البدائي، أو العتيق، وهو السحر الحقيقي، الذي نشأ منذ عصور ماقبل التاريخ، واستمر مع القبائل والمجتمعات البدائية، التي مازالت تمارسه، وبعد ظهور الأديان تخفى السحر داخل الأديان، فظهر السحر الديني، وفي مجال الحياة المدنية ظهر السحر الدنيوي، ويلخّص هذا الشكل أنواع السحر:



أنواع السحر

• **مسمّياته وحقوله وماهيته:**

إذا كان لا بُدّ من معرفة ماهيّة السحر وجوهره، فإنّ علينا، أولاً، معرفة مسمّياته، والحقول، التي خاض بها السحر على امتداد تاريخ ظهوره، منذ العصور الحجرية القديمة، حتى يومنا هذا... وتعيننا معرفة هذه الحقول على التمييز بين المظاهر المختلفة، التي ظهر بها السحر،

وكوّن لنا هذا المفهوم الاصطلاحي الواسع، الذي نسميه (السحر). نرى أنّ السحر يخوض في ثلاثة حقول تكاد تكون متقاربة، أو متجاورة، وهي:

(1) السحر الخارقي (Parapsychological Magic):

وهو مجموعة الظواهر الباراسيكولوجية المعروفة، التي ثبت علمياً ظهورها عند الإنسان، وهذا النوع من السحر يفترض وجود قوة خارقة، أو إحساس فائق في إنسانٍ ما يجعله مؤثراً في قوانين الطبيعة، وقادراً على اختراقها، والتجاوز عنها، وربّما التحكّم فيها، ونحن نؤكّد وجود مثل هذا السحر (الذي هو قدرة طبيعية خارقة) عند الإنسان، منذ أقدم الأزمان؛ بل إننا نرى أنّ هذه القدرة كانت أعلى ممّا هي عليه عند الإنسان المعاصر لأسباب بيئية، واجتماعية، وبيولوجية، فقد كانت بيئة الإنسان القاسية، وتجوّله في عالم موحش، مظلم، غامض، مريب تنشط فيه ظهور مثل هذه القوى لمواجهة هذا العالم، وكان يعيش بطريقة أكثر فردية، وأقلّ اختلاطاً ممّا كان يفرض ظهور قوى فردية فيه تضمر مع ولوجه، وتطبعه في عالم الجماعة البشرية، وكان جسد الإنسان، في تلك الأزمان، أكثر قوة، وخشونة، وبدائية، وأكثر اتصالاً ببيولوجيا العالم الحيواني، التي يمكن أن تظهر قوى ونشاطات بيولوجية أصبحت، اليوم، غريبة عن عالم الإنسان.

إنّ علينا التفريق بين علم الباراسيكولوجي، الذي هو علم حديث، وبين الظواهر الباراسيكولوجية، التي نرى أنّها ظهرت مع ظهور الإنسان على الأرض، ومازالت إلى يومنا هذا.

إنّ السحر الخارقي يرتكز جوهرياً على تحدّي القوانين الطبيعية فيزيائياً وكيميائياً وبيولوجياً، ويعمل ضدها، وأحياناً يحاول تطويعها لصالحه. ويتمتّع الإنسان بمجموعة من الظواهر الباراسيكولوجية، ولكن ليس كلّ إنسان؛ بل الذي يتمتع بها، وهناك رأي يقول إنّنا، جميعاً، نمتلك مثل هذه القوى، ولكننا لا نستعملها، ولا ندرب أنفسنا على استعمالها.

(2) السحر التعاطفي (Sympathetic Magic):

وهو المصطلح، الذي شاع استعمالنا له على أساس أنّه (السحر) بصورة عامة، وقد مارس الإنسان هذا النوع من السحر. إنّه علم، ولكنّه علم بدائي حاول الانسان فيه أن يرى في الطبيعة مجموعة من الظواهر والقوانين، التي يمكن تقليدها، ويمكننا بصورة إجمالية تقسيم هذا السحر إلى نوعين هما: (انظر: فريزر: 1971م: 105).

أ- السحر التشابهي (Homoeopathic Magic):

وقد نشأ هذا النوع من السحر من مراقبة الإنسان لأشياء الطبيعة غير الحيّة بصورة عامة، فقد وجد أن الجزء الذي يأخذه من ماء النهر يشبه ماء النهر كلّه، وأنّ الجزء، الذي يأخذه من

التراب يشبه التراب كلّه، وأنّ بعض المطر يشبه المطر كلّه، وأنّ قبساً من النار يشبه النار عامة، وهكذا... أي أنّ المكوّنات الطبيعية الأربعة (الماء، الهواء، التراب، النار)، هي التي أوحت له بأنّ الجزء يشبه الكلّ فيها، وهذا، من الناحية العلمية، أمر صحيح، ولكنه ظنّ أنّ تعميم هذه الظاهرة على كلّ شيء سيجعله قادراً على التحكّم في هذه الأشياء؛ لأنّه يتمثّل ضمناً قوانين الطبيعة، وبذلك قام هذا النوع من السحر على مبدأ أن العلل المتشابهة تنتج عنها نتائج متشابهة، ويسمى هذا المبدأ مبدأ التشابه الساحر. مثلاً، يرسم صورة لعدوّه، ثمّ يطعنها، ويحرقها على أساس أنّها تشبهه، وهكذا.

ب- السحر الاتصالي (Contagious Magic):

وقد نشأ هذا النوع من السحر من مراقبة الإنسان للأشياء الحية في الطبيعة، مثل: النبات، والحيوان، والإنسان؛ إذ رأى الإنسان أنّ البذور، التي كانت موجودة في ثمرة ما، يمكن أن تنتج هذه الثمرة مرّة أخرى إذا زرعت، وأنّ الحيوان الصغير، الذي كان في بطن الحيوان الكبير، يمكن أن يكبر، ويكون حيواناً كبيراً، وأنّ البيض؛ إذ تضعه الطيور، يفقس عن صغار تكبر وتطير.. وأنّ الإنسان يلد شبيهاً له، ولذلك التقط الإنسان هذا القانون الاتصالي، الذي يقول: إنّ الأشياء، التي كانت متصلة في زمن ما، ثمّ انفصلت، يبقى تأثير بعضها في بعض، وأنّ للجزء تأثيراً في الكلّ، كما أنّ للكلّ تأثيراً في الجزء.

واعتقد الإنسان الساحر أنّه إذا عُمِّم هذا القانون على الطبيعة وموجوداتها، فإنّه سيسيطر عليها، ويؤثّر فيها، فرأى أنّ أخذه شعرة من إنسان يمكّنه من التأثير فيه من خلالها، وأنّ قلامة الأظفار يجب أن تُدفن؛ لأنّها، إذا وقعت فى يد عدوّ، ستجعله يؤذي جسد صاحبها، وغير ذلك.

علينا أن نلاحظ أنّ الإنسان، وهو يمارس هذه الأنواع من السحر، لم يكن يكذب على نفسه؛ بل كان صادقاً؛ حيث إنّه، بعد مراقبة طويلة، التقط قانوناً من الطبيعة، فأراد أن يعمّمه على كلّ شيء (وهذا هو خطؤه في التعميم المطلق)، فهو لم يكن مشعوذاً؛ بل كان يمارس هذين النوعين من السحر بصدق، ودون أي شعور بالكذب أو الخداع، ولذلك سمّينا هذين النوعين السحر التعاطفي؛ أي: المرتبط بعاطفة الجمع بين الأشياء وفق اعتقاد ما دون الشعور بالخداع.

وينقسم السحر التعاطفي، بصورة عامة من الناحية العلمية، إلى نوعين أساسيين هما: السحر الأبيض، وهو السحر الرسمي، والشرعي، والمفيد، الذي كان يمارسه الكهان، وينقسم إلى سحر عمومي يمارسه الملوك الكهان، ويبغون منه خيراً عاماً، وتأثيراً في ظواهر كثيرة، كالمطر، والخصب، والنصر، وغير ذلك، والسحر المنتج، أو الإيجابي، أو الطلس، الذي

يمارسه كاهن متخصص يبغي منه تحقيق شيء مرغوب، والسحر الوقائي، أو السلبي، أو التابو، الذي كان السحر المتخصّص يتجنّب به شيئاً غير مرغوب، ومنها ما يفعله ضدّ السحر الأسود.

أمّا النوع الأساسي الثاني، فهو السحر الأسود، وهذا السحر هو الممنوع، والمحرم، والضار، وكان الكهان يمارسونه سراً، أو يمارسه سحرة محترفون، وينقسم إلى: سحر عجائبي (Magician) يمارسه ساحر متخصص تعلّم صنعته، أو ورثها وأتقنها، والسحر اللاإرادي (Witchcraft)، الذي يشبه العجائبي، على الرغم من أنه يأتي بالتعلم، والتدريب، والسحر الإرادي (Sorcery)، وهو سحر ضار يكمن في شخصية ما دون أن يدري به، أو يقصده، أو يحترفه ذلك الشخص.

(3) السحر الكاذب (الشعوذة) (Pseudo - Magic):

وكلمة الشعوذة هي أنسب كلمة لوصف هذا النوع الثالث؛ لأنّه يعتمد على الدجل، والحيلة، والغش، والخداع، وخداع البصر، وخفّة اليد، وهذا النمط من السحر هو الذي ينتشر كثيراً بين الناس، ويمارسه أناس مختلفون، يعلمون، تماماً، أنّهم يمارسون خداع الناس، والتأثير فيهم بمختلف الطرائق، ويسعى المشعوذون لتلبس كلّ وسائل السحر الخارقي والتعاطفي، ويدّعون أنّهم يتّصلون بقوى خارقة، أو أنّهم يكشفون أسرار الطبيعة، وكلّ ذلك من أجل ربح، أو تجارة، أو جاه، أو غايات أخرى، ويلجأ الناس بكثرة إلى المشعوذين الذين يعتمدون، في شيوع ممارستهم، إمّا على الخداع البصري، والخفة، والحيلة، وإما على التأثير النفسي، حيث ينفذ المشعوذ إلى الشخص نفسه بالسحر، وبالساحر، وبذلك تسهل السيطرة عليه، والتأثير فيه.

ويستعمل المشعوذ وسائل وطرائقَ لاحصر لها في أعماله، وقد يقلّد ما يفعله الساحر الخارق، أو الساحر التعاطفي، وقد يلجأ إلى وسائل أخرى، ولا يمكننا، بطبيعة الحال، ردّ أعمال المشعوذين إلى قوانين، أو قواعد ثابتة؛ بل إنّ لكلّ حالة ما يناسبها.

ولعلّ ثمّة فائدة واحدة أساسيّة للمشعوذين هي أنّهم يقدّمون راحة نفسية للذين يؤمنون بهم، وبذلك تكون أعمالهم أقرب إلى الاستشفاء النفسي.

• علاقته بالعلم والدين:

يقوم السحر على فكرة جوهرية أساسية هي الاعتقاد بوجود قوّة خفيّة في الإنسان (الساحر بشكل خاص) اعتقاداً يجعله، باكتشافها والسيطرة عليها، متمكّناً من التحكّم في كلّ ما حوله من كائنات وطبيعة، والسيطرة عليها. ويعرّف فرويليش السحر بأنّه «مجموعة من التقنيات، التي

تسمح للاختصاصي الذي تعلّمها بأن يؤثّر في العالم المرئي وغير المرئي بفضل سيطرته على القوى المختبئة» (فرويليش: 1988م: 30).

باستطاعة الساحر «تحريك القوى اللامرئية، التي يؤمن بها، حيث يتحكّم ويفعل في العالم المادي، وفي العالم المرئي، وحتى في الإله نفسه، وهو يعتقد أنّ بإمكانه توجيه قوى الطبيعة» (فرويليش: 1988م: 31).

ولعلّ السير جيمس فريزر، في كتابه (**الغصن الذهبي**) كان سباقاً إلى تحديد معنى السحر، وحقله، وقوانينه؛ إذ تُعَدُّ نظريّته في السحر، والعلم، والدين، من أبرز ما أسهم به فريزر في الدراسات الأنتربولوجية التطوّرية، وربما كان أوضح ما في هذه النظرية محاولته الربط والتقريب بين السحر والعلم، اللذين يقفان موقف التعارض مع الدين، ولكنّهما يقومان على أسس ومبادئ منطقية واحدة تعتمد على تداعي المعاني، أو ترابط الأفكار، وإن كانت عمليّة التداعي في السحر تتمّ بطريقة خاطئة. فالسحر صورة من صور تطبيق، أو على الأصح، إساءة تطبيق مبادئ تداعي وترابط المعاني، ولذا يطلق عليه، في كتابات كلّ من تايلور وفريزر، اسم (العلم الزائف)، أو (العلم الكاذب)» (فريزر: 1971م: 45-46) (Pseudo - Science).

إنّ السحر يشترط وجود (قوة خفية)، وليس (كائناً أو كائنات خفية)، وإنّ هذه القوة الخفية يمكن أن تُخضِعَ لها ما حولها طالما أنّها داخل الساحر، ويمكنها السيطرة عليها. ويرى كلود ليفي شتراوس أنّ هناك ثلاثة مظاهر يكمل بعضها بعضاً، وهي «اعتقاد الساحر بنجوع تقنيّاته، ثمّ اعتقاد المريض الذي يعالجه، أو الضحيّة التي يعذّبها بقدرة الساحر نفسه، وأخيراً ثقة الرأي الجماعي ومقتضياته التي تشكّل، في كلّ لحظة، نوعاً من حقل جاذبية تتجدّد داخله علاقة الساحر بالذين يسحرهم، وتحتلّ مكانها فيه» (شتراوس: 1977م: 200).

ويرى بعضهم أنّ الاعتقاد بوجود هذه القوة الخفية بدأ مع نزوح الإنسان من المملكة الحيوانية، وأنّ وجود هذه القوّة كان مرتبطاً بقوّة غريزية حادّة، وأنّ هذه القوّة كانت أكثر نشاطاً عندما كان الإنسان متوحشاً منعزلاً صياداً، وتضاءل الإحساس بها كلّما دخل في أطوار الحضارة والتجمّعات البشرية والاستقرار؛ أي: أنّ السحر اعتقاد وتقنية معاً، ولذلك فإنّه يقوم على وجود القوة الخفية والاعتقاد بها، ثمّ على طقوس تقنية تنفّذ ذلك الاعتقاد، وهذا ما يجعله مختلفاً عن الدين، الذي هو اعتقاد بقوى غيبية في الكون يجب الإيمان بها، والخضوع لها؛ أي: أنّ السحر يختلف عن الدين في نوعية المعتقد؛ فالقوة الخفية في الدين خارجية، وتجسدها كائنات إلهية، أو كائن إلهي، وهي التي تسيطر على الإنسان، وترسم له مصيره، في حين أنّ القوة الخفية في السحر تكمن داخل الإنسان، وإن وجدت خارجه فإنّها تظلّ مرتبطة به بطريقة ما. ويمكن السيطرة عليها، وتحريك الكون كلّه بها، ثم إنّ الدين يتضمّن، بالإضافة إلى المعتقد والطقس،

الأسطورة، في حين يخلو السحر من الأسطورة. وهكذا فإنّ الساحر يأمر القوة الخفية بينما يخضع المتدين لها.

ولعلّ علاقة السحر بالعلم لافتة، فالعلم والسحر لايتضادّان، فمن المؤكّد أنّ وضع السحر مع العلم في علاقة كهذه لاتجعلهما متضادّين، ولا تحدّدهما في حقلين متعارضين؛ بل في حقلين مختلفين، فالسحر، كما يبدو، علم الإنسان البدائي، وهو علم زائف، والعلم هو علم الإنسان المتحضّر، وهو علم حقيقي، وقد يعيننا مصطلح عالم الاجتماع الفرنسي لوسيان ليفي برول، الذي يرى أنّ عقل الإنسان البدائي هو عقلٌ (قبل منطقي)؛ أي: أنّه عقلٌ يفكر بطريقةٍ علميةٍ، ولكنها غير متطوّرةٍ، أو قاصرةٍ، وهذا يعني أنّ الإنسان البدائي لا يرى أنّ السحر شعوذة، أو حيلة طارئة؛ بل فهم للعالم، وتفسير له، وسيطرة عليه. وقد نتج عن هذا أنّ السحر أصبح، عند الأقوام البدائية، نظاماً معرفياً متماسكاً في مادته يمكن دراسته، والتعرّف إلى قوانينه، وتقنياته، وتحديدها بدقة.

ويبدو أنّ السحر كان من اختصاص من نسمّيهم البدائيين، الذين اختلف الأنتربولوجيون في تحديدهم، ولكنّ الإشارة إلى المجتمع البدائي كانت تتضمّن «مجتمع العصر الحجري، إشارة إلى المجتمعات قبل التكيّف الحضاري، كان جماعةً منعزلةً نسبياً، متشابهة عرقياً، تعمل معاً من أجل أهدافٍ مشتركةٍ، ولها، عادة، لغة واحدة، وديانة واحدة، وهي، عادة، لاكتابية» (مونتاغيو: 1982م: 79).

ويبدو أنّ التحديد الدقيق للإنسان البدائي يتضمّن العصور الحجرية القديمة، والوسيطة، والحديثة، وحتى ظهور المدنية في الألف السادسة قبل الميلاد، ويؤكّد بعض الدارسين أنّ «المرحلة من فترة الانتقال ما بين العصر الحجري القديم إلى العصر الحجري الحديث إلى هذا الشكل، أو ذلك، من أشكال الدولة المبكرة، هي فترة نشوء الأشكال الثقافية التي يمكن أن ندعوها بدائية، وهي مرحلة قابلة للدراسة والوصف أنتربولوجياً، وهذه الحقبة الزمنية، التي يعتبرها كلود ليفي شتراوس (بدائية)» (شتراوس: 1977م: 169).

السحر هو علم الشعوب البدائية، ودينهم، وممارسته طقسياً يشير إلى بعده الديني، صحيح أنّه ليس كلّ الناس يملكون داخلهم قوى السحر، ولكن الخضوع للسحر، في حدّ ذاته، نوع من التدين والشعور بالحاجة إليه.

لقد اعتقد الإنسان البدائي بالسحر، وجعله طريقة فهم للعالم، ونوعاً من الصياغة لعلاقته به، وكان الساحر البدائي شخصاً مبرزاً، وذا قابليات عديدة، وغير منظورة، ويمكن أن تكون فكرة الزعامة أو القيادة قد ارتبطت به، أو ظهرت معه، ولم يكن الساحر، حينها، يدرك أنّه يوهم الناس، أو يتلاعب بأحاسيسهم، حيث حدّد العالم الإنجليزي إدوارد بيرنت تايلور، في

كتابه (**الثقافة البدائية**)، هذه المسألة، وأكّدها السير جيمس فريزر، الذي كان يرى أنّ الساحر «لايعرف سوى الجانب العلمي من السحر، وأنه لايحلّل أبداً العمليات الذهنية، التي تقوم عليها أفعاله وممارساته، كما أنّه لا يشغل نفسه بالتأمل، والتفكير في المبادئ المجردة، التي تنطوي عليها تصرّفاته؛ فالمنطق، بالنسبة إليه، كما هو بالنسبة إلى معظم الناس- أمر ضمني، وليس أمراً بيّناً صريحاً: بمعنى أنّه يفكّر، تماماً، مثلما يهضم طعامه، دون أن يدري شيئاً على الإطلاق عن العمليات الذهنية، أو الفزيولوجية، التي تُعَدُّ أساساً لهذين النوعين من النشاط. وعلى الجملة، إنّ السحر، بالنسبة إليه، هو دائماً نوع من الفنّ لا العلم» (فريزر: 1971م: 106).

وإذا كان فريزر قد أقام تقارباً نسبياً بين السحر والعلم، فإنّه وضع -لا شك- تعارضاً واضحاً بين السحر والدين «يشترط الاعتقاد في الكائنات الروحية، أو الإلهية والأرباب، بينما يتألّف السحر من الأعمال والممارسات والشعائر التي تتّصل بالكائنات الأخرى» (فريزر: 1971م: 48).

وقد كان التمييز بين السحر والدين، وأسبقية الأول على الثاني، أمراً مألوفاً عند علماء الاجتماع والأنتربولوجيا في القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، «وحتى تايلور (Tylor) نفسه، على الرغم من أنّه لم يذكر وجود الدين كلّ الذكر في الأشكال البدائية للحياة الاجتماعية، كان يرى أنّ فكرة الله لم تظهر إلا في مرحلة متأخّرة من تاريخ الإنسانية، بعد تطوّر كبير في التفكير الحيوي، أو الأنيمي (Animism)؛ الذي كان يرى الحياة والروح منتشرين، بصورة أو بأخرى، في كلّ الموجودات وجميع الكائنات» (فريزر: 1971م: 48).

ولكنّ هناك مَن تصدّى لهذه الأفكار، وعدّ الدين أقدم من السحر عند الإنسان، مثل أندرو لانج (Andrew Lang)، والعالم الألماني شميدت، الذي «يرى أنّ المرحلة الدينية قد سبقت المرحلة السحرية في الجماعات البشرية، ويستمدّ من الدراسات الأنتربولوجية أدلّة لتدعيم وجهة نظر التطورية، فهو يؤمن بأنّ ديانة التوحيد البدائي والإله الأسمى هي الديانة التي كانت سائدة في فجر المجتمعات الإنسانية والأولية، وأنّ الطقوس السحرية جاءت مسخاً وتشويهاً لتلك الديانة الفطرية التي عُرِفَت عند أقوام أواسط أفريقية، وعند الفيجيين، وقبائل أندمانيز في أسيا الجنوبية» (الخشاب: (د.ت): 16).

ويخالف فراس السواح هذه الآراء وغيرها، التي تدعو إلى التمييز الحاد والواضح بين السحر والدين، فهو يرى أنّ «الدين لم ينشأ عن السحر؛ لأنّه لا فرق بين السحر والدين عند منابت وجذور الثقافة الإنسانية، وليس الذي يدعوه فريزر سحراً إلا شكلاً أصلياً وأولياً من أشكال الدين سابقاً على ظهور الشخصيات الإلهية في المعتقدات الدينية للإنسان؛ فالساحر، الذي يتوسّط بين الأسباب ونتائجها لايعتمد على مبدأ ميكانية الطبيعة، وخضوع عملياتها لقوانين

ثابتة، كما يرى فريزر، ومَن يردّد مثل أفكاره إلى الآن؛ بل على مبدأ القوة السارية، التي يرتبط بها عالم الظواهر، ويكمن خلف تسلسل الأحداث في الطبيعة. والقوى التي يعتمد عليها الساحر هي قوى دينية بالمعنى الحقيقي للكلمة» (السواح: 1994م: 193).

إنّ الاعتقاد بوجود (قوة خفية)، أو (قوة سارية)، يشير، بدقة، إلى وجود (المقدس)، الذي يبتعد، أو ينفصل عن (المدنس)، وقد أصبح هذا (المقدس)، لاحقاً، يعني السماوي أو الإلهي، و(المدنس) يعني الأرضي، أو الدنيوي، ومن هذا المنظور نفسه يرى دوركايم «أنّ كلّ المعتقدات الدينية؛ بسيطها ومركبها، تنضوي على خصيصة عامة مشتركة، فهي تفترض تقسيماً لكلّ الأشياء؛ المنظور منها والغيبي، يضعها في زمرتين؛ زمرة المقدس، وزمرة الدنيوي (Sacred and Profane). وهو يرى أنّ هذا التقسيم إلى عالمين يحتوي الواحد منها على كلّ ما هو مقدّس، والآخر على كلّ ما هو دنيوي، هو السمة الأساسية المميزة للفكر الديني، وأنّ كلّ التمثيلات الدينية ما هي إلا وسائل تعبير عن طبيعة الأشياء المقدسة، وعلاقتها ببعضها، أو علاقتها بالأشياء الدنيوية» (السواح: 1994م: 26).

وضمن هذا الفهم، يقع السحر في أولى عتبات الدين؛ لأنّه يؤمن بوجود قوّة مقدّسة في الإنسان وخارجه يمكن التعامل معها، والتأثير فيها، وإذا كان فريزر قد قارب بين السحر والعلم، فإنّنا، هنا، قد قاربنا بين السحر والدين، وأصبح من اليسير القول: إنّ السحر هو علم بدائي أو مقلوب، وهو دين بدائي في الوقت نفسه.

- **المكونات الأساسية للسحر:**

إذا كان الدين، في شكله المعروف، يتكوّن من أربعة مكوّنات أساسية هي: (الأسطورة، والطقس، والمعتقد، والأخرويات).

فإنّ السحر الذي هو أكثر أشكال الدين بدائية يتكوّن من مكوّنات مشابهة، ولكنّها تأخذ شكلاً بسيطاً وأولياً، باستثناء الطقس، الذي هو أساس السحر وجوهره، فالمعتقد السحري يقوم -كما قلنا- على أساس وجود قوة مقدّسة داخل شخصية الساحر تمكّنه من السيطرة على العالم الخارجي، والتحكّم فيه.

أمّا الطقس السحري، فيقوم، أساساً، على قوّة الساحر في تحويل الشبه إلى حقيقة، ويتطلّب هذا حركات وأفعالاً يقوم بها الساحر لكي يوحي بذلك، وكان السحرة يقومون بتقليد الطبيعة وتمثيلها، «وكانوا يستعينون ببعض المواد أثناء هذا الدور، كأن يصب الماء لإسقاط المطر، أو تحرق الصور لإلحاق الأذى بأصحابها، وكانت تلك المواد تختار لخواصها الطبيعية، أو لفوائد مزعومة استنتجت بالقياس الرمزي من صفاتها، أو أصولها، أو أشكالها، ومن تلك المواد عقاقير قويّة تحدث انفعالات في نفس مَن يستعملها، كالوسوسة، والتخيلات

البصرية، وتهيجات وتغيرات في الشخصية تشبه الهستريا يفسّرها المشاهدون بأنّها نتيجة لحلول القوى أو الأرواح بالساحر. وكان تناول تلك المواد محرماً، في كثير من الأحيان، على الجمهور؛ بل كانت معرفتها وطرائق تحضيرها تحاط بالسرية التامة» (غليونجي: (د. ت): 14).

وإذا كان الدين يقيم توازناً بين الأسطوة، والطقس المعتقد، والأخرويات، فإنّ السحر يستند أساساً على الطقس، ويضمر المعتقد فيه، وتتلاشى الأسطورة، ويكون بديلها التعويذة، أو الكلمة السحرية، وهذا يعني أنّ شخصية الساحر هي الركن الأساس في السحر؛ لأنّها هي التي تؤدي الطقس السحري، وتنفذ العملية السحرية بكاملها، وتكون شخصيّته جزءاً من السحر والطقس السحري، ولذلك فإنّ اختيار الساحر «كان يحتاج إلى تريّث، وكان يخضع لقواعد دقيقة، فكان يختار المرشّح منذ طفولته على أساس أن يكون من سلالة الساحر، أو أن تقترن أفلاك مناسبة ساعة ميلاده، أو أن يحمل بعض الشارات على جسمه، أو أن يصاب بأحد الأمراض المقدسة: كالصرع أو الهستريا، أو أن تكون أعجوبة قد وقعت له في حياته، أو أن يكون موضوع حلم» (غليونجي: (د.ت): 15).

ويبدو أن الاستعداد الشخصي لقبول السحر مهمّة حياتية لم تكن تجري وراثياً، أو طبقياً، أو طبقاً لمواصفات الذكاء، والعقل، والنضوج الفكري؛ بل إنّ هذه «القوّة قد توجد بالفطرة عند بعض الأشخاص، وقد تكون على جانب كبير من الشدّة والقوّة في شخص واحد من طبقات البشر، أو عند شخص أبله، أو بليد، أو مجنون، أو عند عالم مطّلع، فيُحسن هذا الأخير استعمالها، والاستفادة منها، فيظهر بمظهر أصحاب الكرامات، ويأتي بما لم يستطعه غيره من الأعمال وخوارق العادات» (الدملوجي: 1954م: 7).

الركن الثالث، الذي يقوم عليه السحر هو التعويذة أو الكلمة السحرية، وهي ما يطلقه الساحر من ألفاظ أثناء قيامه بأداء الطقس السحري، وهي -وإن كانت مندمجة بالطقس السحري- تشكّل الجانب اللفظي منه، بينما يشكّل الطقس نفسه الجانب العلمي، والتعويذة كلام مقدّس قد لا يدلّ على معنى محدّد، وقد يتوسّل قوّة أو آلهة، وقد يلزم أو يمتدح شيطاناً، والمهمّ دائماً هو الصفة المقدّسة التي يحملها هذا الكلام الذي جعل منها صيغة لغوية شبه ثابتة، ويأتي هذا الثبات، أو التقديس، من أهميّة الكلمة في حياة الشعوب القديمة، واعتقادهم بأنّ الكلمة، أو الاسم، هما الخلق والتكوين نفسه، وأنّ الكلمة تدلّ على وجود الشيء، ومازلنا نلمح ذلك فيما يسمّى الكلمة (اللوغوس) الذي يعدّه بعضهم مبدأ الخلق الأول.

«وقد عملت الصفة المقدّسة للكلمة على حفظ النصوص المقدّسة، سواء أكانت أساطير أم كتباً دينية مقدّسة، ونال ذلك الصلوات والأدعية التي حافظت على ثبات نسبي في الأديان، وقد بقيت التعاويذ السحرية على حالها في تركيبها اللغوي، وإن انتقلت بين لغات مختلفة، واحتفظت

بتراكيب لفظية عتيقة، وبألفاظ مهجورة، وذلك القدم في التركيب، والغرابة في التعبير مع السجع والتوقيع يكسوان التعاويذ ثوباً من الشاعرية والغموض، يزيد في روعتها، وقوة إثارتها، وكان مدلول التعويذة يشير، دائماً، إلى الغاية المطلوبة إمّا بالتشبية أو بالاستعارة، وإما بتوافق الأصوات، أو بسرد حوادث مماثلة من تواريخ الآلهة» (غليونجي: (د.ت): 13).

وكانت مضامين لغة التعويذة تتناسب مع الطقس الذي تُؤَدَّى فيه، وتحتوي على ما يشير إلى ذلك غالباً. وكذلك تستخدم بعض التعاويذ أسماء آلهة، أو شياطين، أو كائنات غامضة. وأيضاً، تستخدم الكثير من الأرقام المقدسة، وتستخدم بعض الحروف وحدها في إشارة إلى غموضٍ ما أو إلى أداء لفظي خاص.

7) العرافة (divination):

العرافة تحديداً هي التنبؤ بالغيب. وقد يشتمل الغيب على الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وقد كان الإنسان مولعاً بالتعرّف إلى أسرار الماضي، وخفايا الحاضر، واحتمالات المستقبل، ولذلك ابتكر العرافة لكي يقوم بالتنبّؤات في هذه الأزمان، ويحاول أن يكشف عن الأحداث المخبوءة، وكان بعضها يخطئ، وبعضها يصيب.

ولا شكّ في أنّ علينا، أولاً، التمييز بين التنبّؤ العلمي بالغيب والتنبؤ الديني بالغيب، فالتنبؤ العلمي يقوم على أسس علمية، وعلى ربط محكم بين الأسباب والنتائج، وتكرار الأحداث، وهو «لا ينبع من فراغ؛ بل هو نابع حقاً من نواميس الكون، وأحكامه، ثمّ إنّه يتماشى معها، ولايتعارض مع قواعدها، في حين أنّ التنجيم، والعرافة، وما شابه ذلك، ليس لها من أساس ترتكز إليه، أو تتأسس عليه؛ إذ هي تعتمد، في المقام الأول، على فراسة العراف، وحذقه، ومهارته في استدراج الضحية» (صالح: 1981م: 15).

والتنبؤ العلمي يقوم على أساس وجود شرائح، ونواميس، وقوانين تحكم الكون والحياة، فإذا ما تعرّفنا هذه استطعنا الذهاب إلى توقعات، وحقائق كبيرة تستوعبها حواسنا؛ لأنّ هذه الحقائق موجوده خارج حدودنا؛ لأننا نملك المعدلات والقوانين، التي انبثقت من مراقبة دقيقة للظواهر الطبيعية، ووضعها في منطوق، أو معادلة.

«الكهانة هي محاولة للتبصر بالمستقبل من أجل معرفة سؤال، أو موقف، عن طريق عملية، أو طقس شعائري تنجيمي موحد. لقد استخدمت الكهانة في أشكال مختلفة منذ آلاف السنين، حيث يؤكّد الكهّان والعرّافون تفسيراتهم لكيفية الإلهام، ويجب عليهم مباشرة كلامهم عن طريق قراءة معنى العلامات، أو الوقائع، أو التكهنات، أو من خلال تواصلهم المزعوم مع وكالة خارقة للطبيعة. ويمكن النظر إلى الكهانة على أنّها وسيلة ممنهجة لتنظيم ما يبدو مفككاً، أو أنّها عبارة عن أوجه عشوائية من الوجود، مثل التبصرة، التي يقدّمونها للمشكلة، التي هي في متناول

اليد. فإذا كان هناك تمييز بين الكهانة والعرافة، فيمكن القول: إنّ الكهانة لها طابع رسمي، أو طقوس شعائرية، وفي كثير من الأحيان، تكون على يد شخصية اجتماعية، وعادة ما تكون في السياق الديني، مثلما هو ملحوظ في الطبّ التقليدي الإفريقي؛ بينما تتمّ ممارسة العرافة، بصورة أكثر يومية، لأغراض شخصية. وبصفة خاصة، تختلف أساليب الكهانة باختلاف الثقافة والدين»[1].

لذلك كلّه يصبح التنبّؤ بالطقس، وحركة الزمن، وإمكانية شفاء المريض، أو موته، على ضوء المعلومات والتجربة السابقة. ومن التنبّؤات ما يخصّ أموراً مجهوله تظهر صحّتها فيما بعد، مثل معادلة أينشتاين حول الكتلة والطاقة، التي ظهرت صحّتها، بعد انفجار القنبلة الذرية، والأمثلة على التنبّؤ العلمي كثيرة.

أمّا التنبّؤ السحري والعرافة، فقد يصح في بعض الأحوال، لكنّه على العموم يقوم على أساس إعجازي أو خارقي، وليس على أساس علمي، فضلاً عن وجود العرافة التي تقوم على الحيلة، والخدعة، والكذب. والغيب هو ما لا يعتمد في إدراكه على إحدى الحواس، فلا يدخل في دائرته استنباط النتائج من مقدماتها، ومعرفة المسببات من أسبابها بطريقة الاستدلال، وقياس ما غاب بما حضر، تعلمنا شفاء المريض قبل حصوله إذا وجدنا العلاج ناجحاً، وهذا يجعلنا، أيضاً، نفرق بين مهمة المتنبئ بالغيب (العراف)، ومهمة الساحر، حيث العرافة هي محاولة قراءة الغيب. أمّا السحر، فهو امتلاك السيطرة على قوى غيبية سلباً أو إيجاباً في حياة الإنسان.

لقد درج الكثيرون على الخلط بين العرافة والسحر، فى حين أنّهما مختلفان؛ بل متضادان. فالعرافة تعتمد على قوى الفراسة والتنبؤ داخل الإنسان، والقدرة على استقبال إشارات وعلامات خارجية لتصنيع التنبؤ المناسب لها، في حين يعتمد السحر على تسخير قوة الساحر، أو قوة طبيعية للسيطرة على الطبيعة، والظواهر. إنه يرسل قوة ما، بينما يستقبل العراف قوّة ما.

لكنّ المصطلح الآخر، الذي يختلط، تماماً، مع العرافة هو الكهانة، وهي تجمع أموراً دينية متعدّدة بالإضافة إلى العرافة. والعراف كاهن بالضرورة، وليس عرافاً فحسب؛ بل قد يكون ساحراً، أو رجل دين، أو مطهراً، أو مفسّر أحلام، أو راعي معبد، أو غير ذلك، لكنّ العرب فرّقوا بين الكهانة والعرافة. قالوا: «إنّ الكهانة مختصة بالأمور المستقبلية. أما العرافة، فخاصة بالأمور الماضية، ومهما يكن من أمر، فإنّ المراد بهما هو التنبّؤ واستطلاع الغيب. وكان العرب يعتقدون أنّ للكاهن القدرة على كلّ شيء، فكانوا يستشيرونه في كلّ أمر جلل من أمورهم، ويتقاضون إليه في خصوماتهم، ويستطبّون في أمراضهم، ويستفتونه فيما أثقل عليهم، ويطلبون منه تفسير رؤاهم، ويستنبئون عن مستقبلهم. ولهذا كانت منزلة الكاهن، عندهم، في أعلى

(1) ويكيبيديا، كهانة، تاريخ الاقتباس: 10/ 1/ 2014م: http://ar.wikipedia.org/wiki

المراتب، والكهّان عندهم أهل العلم، والفلسفة، والطب، والقضاء، والدين، وكان هذا هو شأن الكهان جميعاً في سائر الأمم القديمة» (الشنتناوي: (د.ت): 5).

ويقدّم جان بوتيرو تقسيماً ثنائياً للعرافة في وادي الرافدين، فهو يرى أنّها نوعان، هما: (انظر: بوتيرو: 1990م: 167-179):

أ- العرافة الملهمة (الاتصالية)، وهي اتصال العراف بقوى غيبية (كالإلهية، والجن، والعفاريت، والشياطين)، وتلقّي المعلومات منها، وهي تُقسم إلى نوعين:

1- عرافة سلم الجن: حيث يصعد حشدٌ من الجنّ إلى جهة من السماء، ويتلقّى الجنّ الأعلى كلاماً يسلّمه إلى الذي يليه، حتى يضع الجنّ الأخير هذا الكلام في أذن العرّاف، فينطق به.

2- عرافة اختيار الجن: حيث يختار جنّ إنساناً معيناً فيتّصل به، ويخبره بما لا يخبر غيره.

ب- العرافة الاستنتاجية، وهي العرافة التي لا تعتمد على القوى الغيبية؛ بل على الاستنتاج الذي يقدّمه العراف بما يملك من قدرات خاصة على ذلك، وتشتمل على:

1- العرافة التخمينية: وهي ما يستند إلى الظنّ، والتخمين، والحدس، والتقدير.

2- العرافة الاستدلالية: وهي ما يستدلّ عليه الكاهن بالتجربة والعادة، فيسدل على الذي سيحدث بما وقع قبل ذلك.

ويغلب على العرافة الملهمة الطابع الغيبي، أو الديني، أمّا العرافة الاستنتاجية، فيغلب عليها الطابع العقلي «ولا تعرف العرافة الملهمة إلا قليلاً، وفي ميادين زمنية وموضوعية محدّدة، ولاتبدو نموذجية لحضارة بلاد الرافدين. أمّا العرافة الاستنتاجية، فتذكر العكس دونما انقطاع، منذ بدايات الألف الثانية حتى العهد السلوقي؛ أي: إلى فترة قصيرة تسبق تاريخنا الميلادي... ففضلاً عن القطع الكثيرة التي تتطرّق إلى ممارسة العملية، وجدنا أكثر من ثلاثين ألف قول، موزعة بين نحو مئة بحث على الأقل. إنّه النشاط الفكري المعروف بنوع أفضل، وإحدى مميزات ثقافة بلاد الرافدين» (بوتيرو: 1990م: 168).

«كانت العرافة الملهمة تسمّى عرافة (من الفم إلى الأذن)، وكانت محدودة، وذات أغراض دينية وسياسية في الغالب. أمّا العرافة الاستنتاجية فهي نوع من الكلام المكتوب، وهي ما يسجّله الآلهة على الألواح عند متلقيها، وقد تكون على شكل رموز، أو صور رمزية إلهية يمكن فكّ رموزها، وفي ذلك انعكاس لما يملكه الآلهة ممّا كان يُسمَّى (لوح المصائر) الذي يسجّلونه في مصائر البشر والعالم. وبما أنّ الكون كلّه تحت رحمة الآلهة، الذين كانوا ينظّمون سيره، فقد عدّ الناس منطقياً العالم ما تحت القمر كلّه، مثل مسند لكتابتهم المفهومة، وهكذا، وحامل رسائلهم

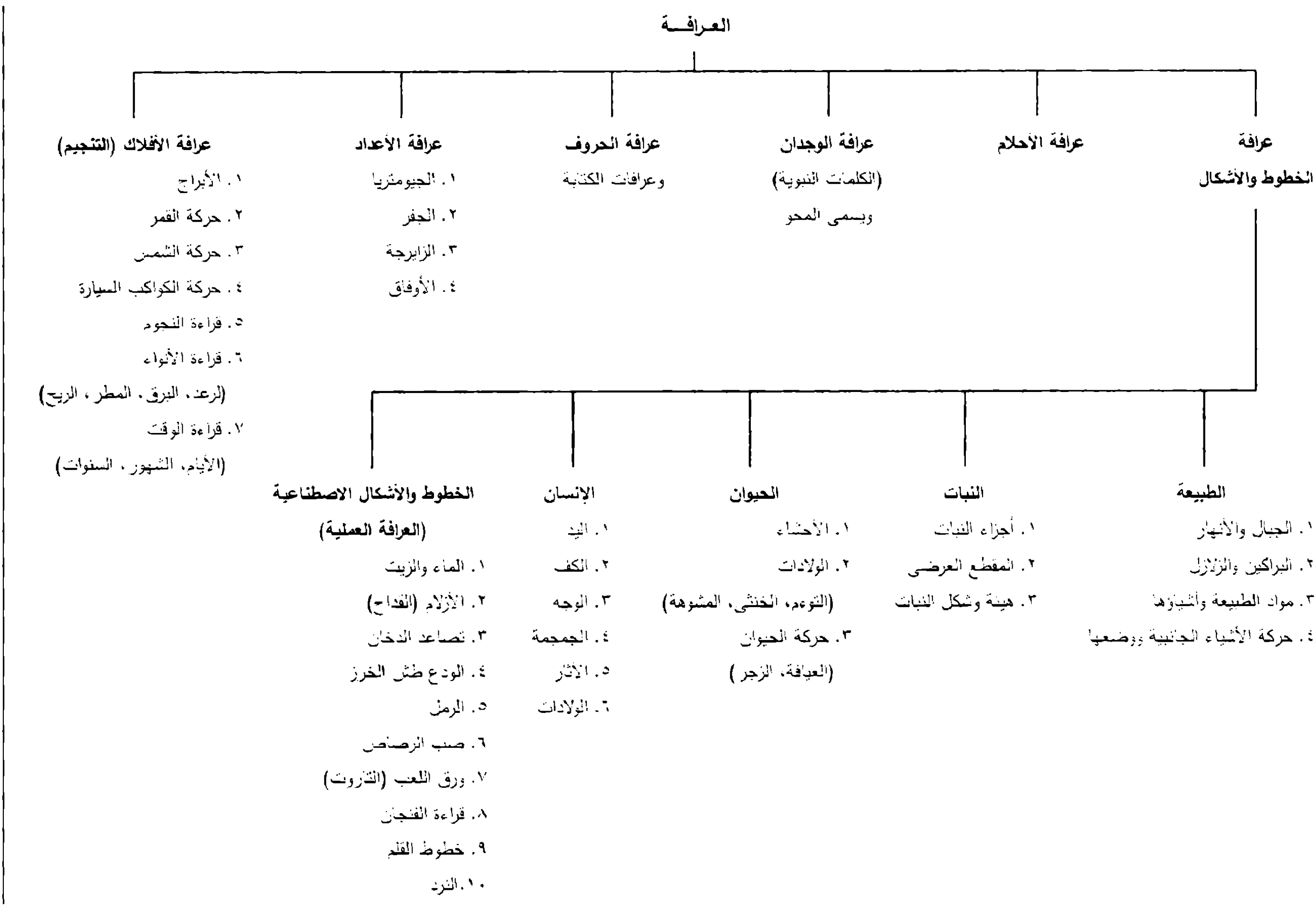
التي يجب حلّ رموزها. من هذه الوجهة، اتخذت الطبيعة كلها قيمة عرافية: حركات الكواكب، نتاج الأنواء، سير الزمان، غرائب العالم بمكوّناته من المعادن، والنباتات، ومظاهر الأحداث (ولاسيما عند الولادة، في ساعة الموت)، وتصرّف الحيوانات، وأكثر من ذلك البشر: الملامح الخاصة لوجوههم، وعادات سلوكهم، وأخيراً حياتهم المتعلّقة بالأحلام» (بوتيرو: 1990م: 175).

وتبدو رموز العرافة الاستنتاجية كما لو أنّها لغة سرية متّفق عليها من مصدر إلهي، ويعرفها خاصة من الناس هم (العرافون)، وتعتمد، في جوهرها، على الربط بين الحوادث ربطاً يعتمد على تكرار الحوادث، ويتمّ هذا بمساعدة الآلهة. «وكانت جميع الإشارات، التي في الإمكان نسبها إلى الفأل، وتغدو موضع (تسليم)، ثمّ لا تلبث أن تدخل ضمن (اللوائح)، وكلّ مرة يتمّ تسجيل حدث بارز، حدثاً كان أم مرضاً، كانت تقوم (رابطة) بين العلامة والحدث الناتج عنها، ولذا فإنّ هذه العلاقة المتبادلة والمقبولة، كانت تجعل من (العلامة) نموذجاً يُحتذَى به، حيث إنّ تجدّد العلامة ينبئ كلّ مرة بتجدّد الحدث نفسه» (روثن: 1980م: 58).

- **أنواع العرافة وتصنيفها:**

يوضح الجدول الآتي تصنيف العرافة إلى أنواع رئيسة وفرعية، والأنواع الرئيسة هي:

- عرافة الخطوط والأشكال.
- عرافة الأحلام.
- عرافة الوجدان (الكلمات النبوية).
- عرافة الحروف والكتابة.
- عرافة الأعداد.
- عرافة التنجيم.


العرافــة
عرافة الأفلاك (التنجيم)
١. الأبراج
٢. حركة القمر
٣. حركة الشمس
٤. حركة الكواكب السيارة
٥. قراءة النجوم
٦. قراءة الأنواء
(الرعد، البرق، المطر، الريح)
٧. قراءة الوقت
(الأيام، الشهور، السنوات)
عرافة الأعداد
١. الجيومتريا
٢. الجفر
٣. الزايرجة
٤. الأوفاق
عرافة الحروف
وعرافات الكتابة
عرافة الوجدان
(الكلمات النبوية)
ويسمى المحو
عرافة الأحلام
عرافة
الخطوط والأشكال
الطبيعة
١. الجبال والأنهار
٢. البراكين والزلازل
٣. مواد الطبيعة وأشياؤها
٤. حركة الأشياء الجانبية ووضعها
النبات
١. أجزاء النبات
٢. المقطع العرضي
٣. هيئة وشكل النبات
الحيوان
١. الأحشاء
٢. الولادات
(التوءم، الخنثى، المشوهة)
٣. حركة الحيوان
(العيافة، الزجر)
الإنسان
١. اليد
٢. الكف
٣. الوجه
٤. الجمجمة
٥. الآثار
٦. الولادات
الخطوط والأشكال الاصطناعية
(العرافة العملية)
١. الماء والزيت
٢. الأزلام (القداح)
٣. تصاعد الدخان
٤. الودع طش الخرز
٥. الرمز
٦. صب الرصاص
٧. ورق اللعب (التاروت)
٨. قراءة الفنجان
٩. خطوط القلم
١٠. النرد

8) التنجيم (Astrology):

التنجيم هو الوجه السحري والشعبي لعلم الفلك (Astronomy). ولم يبدأ التنجيم بداية سحرية؛ بل كان، في بدايته، محاولة من الإنسان النيوليثي لرصد الكواكب والنجوم في السماء، وتحديد أوقات سقوط المطر، وهبوب الرياح، وتبدل الفصول، «ولعل فكرة قياس الزمن والتقويم، ولا سيّما التقويم الشمسي، أوحت للإنسان الدورة الزراعية؛ إذ يمكن قياس طول السنة الشمسية من وقت بذر إلى وقت بذر آخر، أو من حصاد إلى حصاد آخر، ولعلّ إنسان ذلك العصر استعان، في ضبط مثل هذه الدورات والمواسم، وتعاقبها، ومواعيدها، باقترانها بطلوع بعض النجوم والكواكب، على نحو ما يمارسه الفلاحون الآن في العراق، وفي غير العراق» (باقر: 2009م: 201).

بدأ التنجيم المنظّم، ومعه علم الفلك، من سومر التي وضع فيها السومريون الجداول العلمية لحركة الكواكب السيارة، وحركة الشمس والقمر، ورصدوا فيها تحرّكاتهم والتبدلات الجوية، التي ترافق ذلك، وكانت الأبراج السومرية أوّل الأبراج التي مازالت تسمياتها، إلى يومنا هذا، هي ذاتها.

ولمّا كانت تقلّبات الجو (وعلامتها الكواكب والنجوم) تؤثّر في مصادر الغذاء بهذا الشكل، فلذلك أصبح «ارتباط مصير الملوك بالتقلبات الجوية راجعاً إلى أنّ الكهنة والحكام، الذين مارسوا سلطاتهم السياسية والدينية، خلال الفترات، التي سبقت ظهور نظام الري، كانوا مسؤولين مسؤولية مباشرة عن توفير الغذاء لمجتمعاتهم، ولذلك فإنّ النقص الذي يحصل في كميات الغذاء ينعكس سلباً على الحكام، وعلى مصيرهم، ولذلك أصبحت حركة الكواكب علامات دالة على مستقبل البلدان وحكامها» (رشيد: 1987م: 9).

التطابق الذي وضعه المنجمون بين حركة النجوم والأجرام، وما يحصل على الأرض، هو الذي أنشأ علم التنجيم، وهو علم سحري ديني، ونوع من أنواع التنبؤ والعرافة، حيث يحاول المنجمون، من خلال معرفة حركات النجوم، قراءة أحداث الماضي والحاضر والمستقبل.

9) تفسير الأحلام (Dreams Interpretation):

تفسير الأحلام مصطلح كشف معاني الأحلام. فقد اعتقد الناس، ومازال الكثير منهم يعتقدون أنّ الحلم رسالة مرسلة من عالم الغيب للتبليغ عن أمرٍ ما قادم؛ بلاغ خارق، فهو وسيلة من تدخّل الآلهة، أو قوى الغيب من شياطين وغيرها، وكان تفسير الأحلام جزءاً من العرافة، ولكن له خصوصية واضحة، فهو علم عرافي له من يتخصّص فيه.

كانت الشعوب القديمة تهتمّ للأحلام وتفسيرها، منذ السومريين، والمصريين، والبابليين، وقد نقل ليو أوبنهايم نصوص الأحلام في كتاب معروف اسمه (**كتاب الأحلام الآشوري**).

وهو أحد علوم العرافة في العالمين القديم والوسيط، وقد برز فيه من الإغريق أرتاميدورس الأفسيسي، وكان المسلمون مهتمّون بهذا العلم، ويسمونه (علم الرؤية) لعلاقته بالنبوة والإمامة، ثمّ ارتبط بالسحر وعالم الرموز الباطني، ومن أهمّ أعلام هذا العلم سعيد بن المسيب، وابن سيرين، والكرماني، والقيرواني، والسالمي، وغيرهم.

في العصر الحديث، أصبحت دراسة الأحلام جزءاً من علم النفس التحليلي بشكل خاص، وعلم الأعصاب، ووجد فيها الكثير من العلماء نظيراً للأساطير الجمعية، باعتبارها أساطير فردية، بشكل أو بآخر.

«ماذا عن قيمة الحلم في اطلاعنا على الغيب؟ هذه، بطبيعة الحال، مسألة ليست موضع تفكير، وربما كان الأصدق أن نقول بدلَ ذلك: إنّ الأحلام تحيطنا علماً بالماضي. فالحلم فرع من الماضي بكلّ معنى من المعاني. ومع هذا فاعتقاد القدامى بأنّ الأحلام تنبئ بالمستقبل لا يخلو كلّ الخلو من الصدق. فالحلم، مهما يكن من أمر، يسلك بنا جهة المستقبل؛ إذ يصوّر رغباتنا محققةً. إلا أنّ هذا المستقبل، الذي يصوّره الحالم في صورة الحاضر، قد سوّي برغبة لا تعرف الهدم على أكمل شبه بالماضي» (فرويد: 1994م: 602).

«يُتيح عِلم الأحلام الفرصة والمساحة كي يُعاد النظر في النص والبنية، في العقل والأسطورة، كما في القوة العاقلة، والقوة الخائلة. وبكلمات أكثر، إنّ الحُلمي مجال وإمكان لإعادة البنية والضبط في دنيا الإدراك العام، وتفكيك العلائقية والتواصل، وإدراك الفكر واللغة، كما الأداء والكفاءة. يعني هذا أنّ الحلمي تنويرٌ وتثوير لمدركاتنا، ولعملية الإدراك عينها في مجال الأيسي والمعرفي، في الذات واللاذات داخل الشخصية، في الدال والمدلول، في تدبّر الواقع والمعنى، في قراءة الرسالة والجسد واللامعقول، كما في العلامة، والإشارة، والأيقونة، في المطلق والشروط، في الوعي والممارسة، الماضي والحاضر، الواعي واللامتمايز، السوي واللاسوي، التكيف الإيجابي والعُصاب (المرض النفسي، العارض)، العقل واللاعقل، أو الضد عقل» (زيعور: 2000م: 27).

«سنرى أنّ الأسلاف جعلوا الحلم جسراً إلى الألوهية، وأداة كشفٍ، وإمكاناً لتغيير المستقبل. ووظفوه في مجال السياسة، أو سيّسوه لفهم التاريخ، وبناء المشاريع (را: حلم المأمون)، أو إرساء الإيديولوجيات والفِرق، وتشريع العلاقات الروحانية بين الناس؛ بل لتنظيم المجتمع والفكر التواصلي والأخلاقي. أمّا ما أرهصوا به فهو كثير؛ نتذكر هنا اقترابهم من تفسير الحلم المتنبئ (را: الكرامة الصوفية التي تتنبأ، وتكتشف المخبوء والمفقود، وتعلم الغيب) بأنّه يعبّر عن توجّس عند صاحبه؛ أي: عن توقعاتٍ واحتمالاتٍ قائمة على تحليل دقيق، لكن غير مُعلن» (زيعور: 2000م: 32).

10) الخيمياء (Alchemy):

«الخيمياء هي ممارسة قديمة ترتبط بعلوم الكيمياء، والفيزياء، والفلك، والفن، وعلم الرموز، وعلم المعادن، والطب، والتحليل الفلسفي، وعلى الرغم من أنّ هذه العلوم لم تكن تمارس بطريقة علمية، كما تعرف اليوم، إلا أنّ الخيمياء تُعَدُّ أصل الكيمياء الحديثة. قبل تطوير مبدأ الأسلوب العلمي، تلجأ الخيمياء إلى الرؤية الوجدانية في تعليل الظواهر، وكثيراً ما لجأ الخيميائيون إلى تفسير الظواهر الطبيعية غير المعروفة لديهم على أنّها ظواهر خارقة، وترتبط بالسحر، وبما يسمى علم الصنعة»[1].

أصل الكلمة من مصر القديمة: (كيمت Kemt) و(كيم Chem)؛ ومعناهما الأرض السوداء، والكلمتان هما أصل كلمة (كيمياء)، التي ارتبطت بالسحر، وارتبطت باللون الأسود، ولذلك سميت الكيمياء القديمة باسم (العلم الأسود).

درس كارل غوستاف يونغ الرمزية الخيميائية ونظريتها، وتوصل إلى أنّ المعنى الداخلي للعمل الخيميائي أشبه بالطريق الروحي. وقد حاول يونغ وضع الخيمياء في مسارات الوعي الروحي، والفلسفة الخاصة الحديثة.

ووجد أنّها بادرة نفسية غربية تحاول تكريس إنجاز الفردية. فكانت الخيمياء، في تفسيره، المَركبَ، الذي أبقى الروحية حيّة على الرغم من المحاولات العديدة لإزالتها في عصر النهضة الأوربية. وهذا المفهوم أيّده فيه آخرون لاحقاً، مثل ستيفن هولر. على هذا الأساس، رأى يونغ أنّ الخيمياء تماثل اليوجا الشرقية، غير أنّ الخيمياء أنسبُ للعقل الغربي من ديانات الشرق وفلسفاته. لقد بدا أنّ ممارسة الخيمياء تغيّر عقل الخيميائي، وروحه. وعلى العكس من ذلك، ظهر أنّ التغييرات التلقائية، في عقل الإنسان الغربي، تقدم (أحياناً) صوراً يعرفها الخيميائي، وتتناسب والحالة الشخصية للأفراد، عندما يختبرون مرحلة مهمة في الفردية.

- **تاريخ الخيمياء:**

1- الخيمياء العراقية القديمة (5000-300ق.م)؛ أي: منذ ظهور النحاس، واستخدامه في وادي الرافدين في عصر الكالكوليت (الحجري النحاسي)، حتى دخول الإسكندر المقدوني بابل وفارس.

2- الخيمياء المصرية القديمة (4000-300ق.م)، منذ عصر الكالكوليت في مصر لغاية سقوط مصر بيد الإسكندر المقدوني.

3- الخيمياء الهندية القديمة (200 1ق.م-الآن): وتتعلق بعلم المعادن الهندي؛ وكان ناجارجونا أحد الخيميائيين المهمين.

---

(1) عن ويكيبيديا، الخيمياء، تاريخ الاقتباس: 2/ 2/ 2013م: http://ar.wikipedia.org/wiki

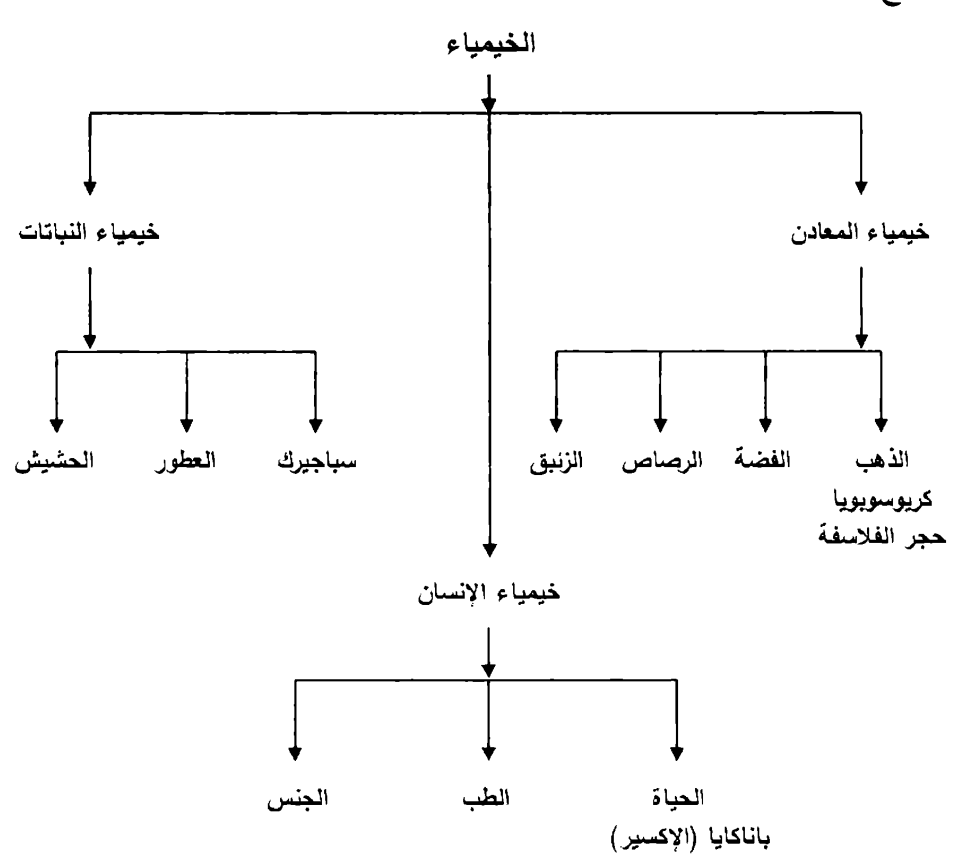
4- الخيمياء الصينية القديمة (1200ق.م-142 م): وعَلَمُها وي بويانغ.

5- الخيمياء الإغريقية القديمة (332ق.م-642م): تحتوي بداياتها بردية ستوكهولم في مكتبة الإسكندرية.

6- الخيمياء الإسلامية القديمة (700-1400م): يمثلها جابر بن حيان، والكندي، وابن سينا، والرازي، والطوسي.

7- الخيمياء الغربية (1300-الآن): القديس ألبيرتوس ماغنوس، وبويل يكتب: (**الكيميائي المتشكّك**).

• **أنواع الخيمياء:**



(العمل العظيم) (**ماجنام أوباس**) مصطلح يُطلق على التفسير الصوفي لمراحل الخيمياء الأربعة، وتكون مراحله كما في هذا الجدول الذي وضعناه:

ت	المرحلة	حالة الإنسان	الحالة الخيميائية
1	نيجريدو (الاسوداد، التعفن)	الفردية، الشمس	الفساد، التذويب
2	الابيضاض (التبييض)	الأنوثة، القمر	تنقية الشوائب
3	سترينياتس (الاصفرار)	الروحنة، الذكورة	التنوير
4	روبيدو (الاحمرار)	توحيد الإنسان والإله	الاندماج

في مرحلة الاحمرار، وهي مرحلة الزواج الكيميائي، يُنتج الزئبق الفلسفي، الذي لا يمكن تحقيق حجر الفلاسفة (وهو غاية العمل) إلا به.

تمّ تخليق ساكرم موليكيولي (أو الكتل المقدسة) باستخلاصها من ساكرم بارتيكيولي (أو الأجسام المقدسة)، داخل ماجنام أوباس (العمل العظيم)، واحتيج إلى ذلك حتى نصل إلى إنتاج أعظم ما أبدع.

الخلاصة العامة:

علم الأديان العام وفروعه:

هكذا تكوّنت، بين يدينا، مساحة شاسعة من علم الأديان العام وفروعه، تلك التي شرحناها مفصلاً في الفصول السابقة، وكان لا بدّ من وضعها في هذا الجدول المبسط:

الفروع الإنسانية	الفروع التكوينية	الفروع الثقافية
علم الأديان الاجتماعي علم الأديان الأنتربولوجي علم الأديان السايكولوجي علم الأديان الألسني علم الأديان الاقتصادي علم الأديان السياسي علم الأديان الاتصالي فلسفة الأديان	الثيولوجيا الميثولوجيا الليتورجيا الإسكاتولوجيا الكانونولوجيا الببليوغرافيا المقدسة السيكتولوجيا إيسوتريكولوجي	علم الثقافة الدينية الظاهرة (الأدب، الفن، الفولكلور، العلم) علم الثقافة الدينية الباطنة (الباطنية، المسارية/ الهرمسية، الغنوصية، الثيوصوفيا، السحر، العرافة، تفسير الأحلام، التنجيم، الخيمياء).
الفروع المنهجية	**الفروع الوظيفية**	**الفروع المتخصصة**
علم الأديان التاريخي علم الأديان المقارن	1- الوظيفة الاجتماعية 2- الوظيفة الحضارية	علم أديان ماقبل التاريخ علم الأديان القديمة

علم الأديان الظاهراتي	3- الوظيفة الإيديولوجية	علم الأديان الغنوصية
علم الأديان الهرمينوطيقي	4- الوظيفة الروحية	علم الأديان الوسيطة
علم الأديان السميولوجي	5- الوظيفة النفسية	علم الأديان الحديثة
علم الأديان البنيوي	6- الوظيفة الميتافيزيقية	علم الأديان المعاصرة
علم الأديان التفكيكي	7- الوظيفة الأخلاقية	



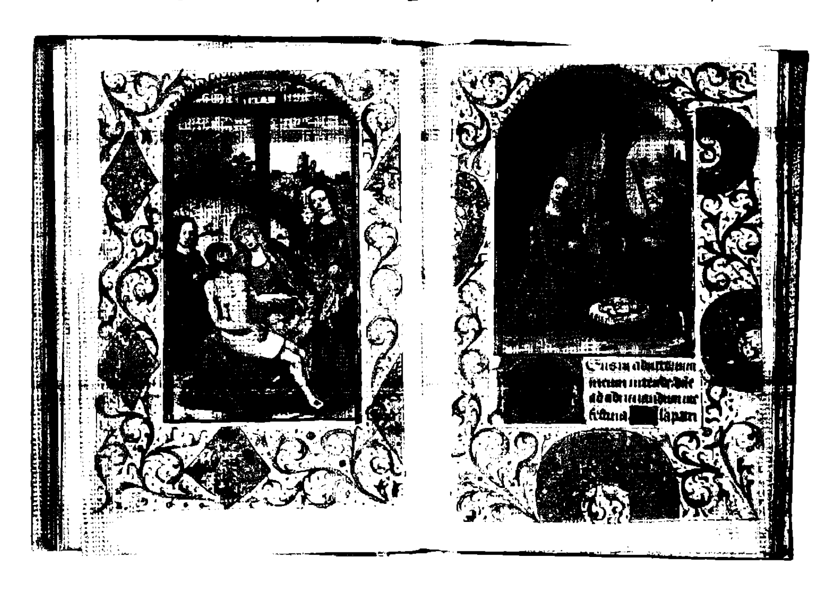
الباب السادس

اختلاف الأديان وعلم الأديان
في (الماضي، الحاضر، المستقبل)

الفصل الأول

ماضي الأديان

علم الأديان يقرأ أديان التاريخ القديم والوسيط والحديث



1- ماضي الأديان: هناك أكثر من ماضٍ للأديان:

اختلفت أنواع وطبائع الأديان، على مدى الزمن، ويظهر الفرق واضحاً إحصائياً للأديان ونوعها، وفق المنهج التاريخي، فعلى سبيل المثال، كانت الأديان، في عصور ما قبل التاريخ، تُركز على الطقوس، وكانت أغلب طقوس الباليوليت، والميزوليت، تعتني بالموت، وطقوس التحضير للعالم الآخر، بينما احتفت أديان النيوليت بالزراعة، وظهرت بدايات أساطير الخصب، فزاد الاهتمام بأساطير الإلهة الأم والخصوبة. أمّا الكالكوليت، فقد اهتمت بأساطير الإله الذكر، وبدأت عبادة السماء والكواكب، وكان حجم العقائد صغيراً.

أمّا الأديان القديمة، فقد تطوّرت كثيراً، وأصبح جهازها الأساس والثانوي متكاملاً، إلى حدّ ما، في أغلب أديان الحضارات القديمة، فالمكونات الأساسية للدين من أساطير، وطقوس،

ومعتقدات، وأخرويات، أصبحت تنمو بوضوح، وكذلك المكونات الثانوية. وكانت الصفة الغالبة على الأديان القديمة تعدّد الآلهة مع نزعات التفريد. أما التوحيد، فكان نادراً ومتقطعاً.

الأديان الوسيطة (البوذية، المسيحية، الإسلام) أديان شمولية كانت أساس الحضارات الوسيطة، وقد صبغت الحياة كلها بلونها، ولهذا نسميها شمولية، وهي مختلفة عمّا سبقها من الأديان، كونها جعلت من الإله الواحد الأساس، وقلّت الأساطير فيها، وازدادت العقائد والأخرويات مع الزمن، وبقيت الطقوس أساسية، وذات طابع جماعي، ونشط ظهور الطوائف والمذاهب فيها.

الأديان الحديثة، وهي، الآن، ضمن الماضي، اعتمدت على الفلسفة والفكر، مثل الدين الطبيعي، والدين المدني في أوربة، وكان بعضها تلفيقياً، مثل: السيخية والبهائية. وقد أثّر ظهور العلم في الأديان الحديثة، وحدّ من نشاطها، واستطاع الغرب الفصل بينها وبين الدولة والحياة، فاختلفت طبائعها، ووظيفتها.

لم تكن الأديان في التاريخ القديم، وهي ما نسمّيها (الأديان القديمة)، أديان بالمعنى المعروف عندنا اليوم، بل كانت أقرب ما تكون إلى (العلم الكليّ)، فهي المسرح، الذي يعمل الإنسان، من خلاله، لكشف معنى الوجود، والعالم، والإنسان، وهي ميزان الحقوق والواجبات، لم يكن الدين ديناً كما نفهمه، اليوم؛ بل كان مندمجاً بزمنه وواقعه إلى حدّ التماهي والذوبان. اتخذت الأديان صفتها الدينية التي نعرفها بها، اليوم، منذ التاريخ الوسط، حين بدأت الأديان تفرض نفسها على الحياة بقسوة، وتتحوّل إلى إيديولوجيا، كانت هذه الإيديولوجيا هجومية كاسحة، لم تكن معنيّة كلياً بتوازن الوجود والإنسان؛ بل كانت معنيّة بتشكّل العقيدة وانتصارها.

مع التاريخ الحديث، الذي انتهى في منتصف القرن العشرين، تحوّلت الأديان الشمولية، بوجه خاص، إلى إيديولوجيا دفاعية خائفة من الاحتضار، ولكنّها قابلة للشراسة والتهوّر في أيّة لحظة، أصبحت تتضايق من إحراج العلم لها، ومن إحراج التيارات العلمية، والمجتمع المدني، وحقوق الإنسان، وأصبحت تغذّي باطنياً الأحزاب السياسية الشمولية مثلها، في سلوك موارب يهيّئ لقفزة قتل ماحقة لهذه الأحزاب، بعد انتصارها أو إخفاقها، وهو ما حصل بالضبط لاحقاً في تاريخنا المعاصر.

علم الأديان ومهمّاته مع ماضي الأديان:

أمام اختلاف طبائع ونسب مكوّنات الأديان القديمة ظهرت الحاجة واضحة للتعامل مع أحقاب، ومجاميع هذه الأديان، بتخصّصات مختلفة من علم الأديان العام، ويمكننا، وفق ذلك، القول: إنّ هناك أنواعاً تحقيبية مختلفة هي:

- علم أديان ما قبل التاريخ.
- علم الأديان القديمة.
- علم الأديان الباطنية (الغنوصية).
- علم الأديان الحديثة.
- علم الأديان المعاصرة.

تشترك هذه العلوم في آليات عامة أنضجها علم الأديان، ولكنّ هناك خصوصية لكلّ منها بحكم اختلاف تلك المجاميع من الأديان عن بعضها.

يعتمد علم أديان ما قبل التاريخ على علم الآثار والأنتربولوجيا، في تصنيف وتحليل الأديان، التي ظهرت في حقبة زمنية تتجاوز 2,5 مليون سنة، قبل الآن، وتحاول أن تستنطق الآثار الثابتة والمنقولة إليها.

أمّا علم الأديان القديمة، فيعتمد على علم الأساطير، وعلم الطقوس، والإسكاتولوجيا، والنصوص الدينية، بمختلف لغات العالم القديم، وتنشط فيها المقارنة، والتحليل المقارن.

بينما علم الأديان الوسيطة يعتمد على تحليل الكتب المقدسة، وعلى العقائد الدينية الشمولية، والفلسفة، والأفكار الروحية، وينزع نحو قياس التأثيرات المتبادلة سلباً وإيجاباً بين الدين والحضارة.

علم الأديان الحديثة يتعامل مع أديان من نوع آخر بعضها مدنيّ وطبيعي، وبعضها توفيقي، وبعضها يميل إلى الجانب الروحاني، وبعضها ذو طبيعة اجتماعية، وأغلب هذه الأديان انسلخت عن الأديان الوسيطة، أو القديمة، وتكوّنت لها شخصية خاصة بها، ولا شكّ في أن مناهجه وأدواته ستكون مختلفة نسبياً.

2- الأديان والتاريخ:

الأساس الفلسفي والروحي للأديان يقف بالضدّ من التاريخ، فالتاريخ زمنٌ مدنّس بالنسبة إلى الدين، الذي يعدّ الزمن المقدّس زمن الخليقة، أو زمن البدايات المقدّسة لذلك الدين. ولذلك، التعارض بين الدين والتاريخ أمرٌ مفروغٌ منه، ولذلك يلجأ المتديّن إلى (العود الأبدي) ليرحل نحو الماضي، ويتواصل مع ذلك الزمان المقدّس المفقود في الحاضر.

الماضي ليس جزءاً من التاريخ؛ بل هو ماضٍ مقدّس أسطوري يوجد خارج التاريخ، وهو مشبع بالكينونة، وفيه شحنة الأسطورة؛ لأنّه زمان الأصول؛ حيث بدايات وبذور كلّ شيء، ولذلك فهو زمان دائريّ لا ينتهي، ولا يُستنفذ. أمّا التاريخ، فهو زمان مستقيم لا قداسة فيه.

هذا ما يفسّر أنّ الأديان التوحيدية لجأت إلى جعل برهة من الزمن التاريخي مقدّسة؛ لكي تشيع المقدس في التاريخ، وتجعل منه مصدر شحنةٍ جديدة تضخّ مادّتها المقدّسة في أوصال

التاريخ، الذي يحتشد بالخطايا، فظهرت أيامٌ، ومناسباتٌ، وأعياد، ومقاتل تخصّ الأنبياء، والأولياء، والأئمة تنشط التاريخ، وتجعل منه مقدّساً تستمدّ منه القداسة، وهو إجراءٌ في غاية الذكاء لكي تجعل التاريخ مقبولاً محقوناً بالمقدس.

كذلك، قامت الأديان بابتكار فكرة (المخلّص)، الذي يأتي في نهاية الزمان (التاريخ)، ويخلص العالم والبشرية من الشرور، وبعده يتوقّف التاريخ، وتعيش البشرية، التي أُنقذت، زمناً مقدساً هو زمن الآخرة (الفردوس والجحيم)، وهكذا ربطت بداية الزمان (التاريخ) ونهايته بدائرتين؛ الأولى تخصّ البدايات المقدسة، والثانية (الأخيرة) تخصّ النهايات المقدسة، وهذا يعني، بالإضافة إلى الوهلات المقدسة، جعل التاريخ مقدساً في حدوده الأساسية.

هذا من ناحية النظرة الفلسفية والفكرية للتاريخ من قبل الأديان، لكنّ التاريخ ماضٍ في خذلان الأديان، فقد أفشل الكثير من تنبّؤاتها الألفية، وغير الألفية، في نهاية العالم، وفي ظهور المخلّص، وفي الحروب الكونية الإلهية، وغيرها، فالتاريخ هو التاريخ الذي كشف لنا علمه (علم التاريخ) بدايات أخرى (غير مقدسة) للعالم، والإنسان، والحياة؛ بل صارت صدقيّة الأديان على المحكّ، بعد أن أظهرت التنقيبات الآثارية ما يتعارض، تماماً، مع الحوادث المذكورة في الكتب المقدسة لجميع الأديان.

أصبح التاريخ هو الذي يتعارض، ويقف في وجه ادّعاءات الأديان، وصار يكشف الكثير من الأمور، التي كان الكلام فيها مستحيلاً. إنّ ظهور الحضارة الغربية، وسيادة العلم، جعلت من التاريخ ملكاً للإنسان، بعد أن كان ملكاً للغيب، وللقوى غير المفهومة.

التاريخ لا يتوقّع مسيرة ظافرة له تجعل منه منتصراً على الفهم الديني له، ولا شك في أنّ هناك خطوطاً متعرّجة، أو ملتوية تضع التاريخ في امتحانٍ جديد أمام الأديان، ولاسيما في العالم غير المتحضر، الذي ما زال محتشداً بالكثير من القوى الغيبية، التي تهدّد مسيرة التاريخ الطبيعية.

التاريخ والدين سيبقيان ندّين متقابلين مهما حاولنا التقريب بينهما، ولا شك في أنّ الأديان ستكون في حرج كبير بوقوفها في وجه حركة التاريخ والارتداد الدائم إلى ماضيها (المقدس).

«المطلق الوحيد هو التطوّر، (والمسيحية) -كما يراها باور- نتاج الوعي الذاتي للإنسانية، غير أنّها ليست إنتاجه النهائي، والوعي الذاتي للإنسانية هو وعي كلي، هو تطوّر مستمر، فإذا توقّف الوعي عند مرحلة معينة من مراحل تطوّره في تاريخ البشرية، صار وعياً معرقلاً للتطوّر، معرقلاً للوعي ذاته؛ لأنّ الوعي هو التطوّر، الذي لا يجب أن يتوقف عند مرحلة بعينها، والنقد هو النشاط، أو الوسيلة، التي تشكل الوعي الذاتي للإنسانية، وتحول بينه وبين الركود والتوقف عند مرحلة بعينها. وفكرة باور أنّ الوعي، أو العقيدة، إذا تجمّدت، وصارت معرقلة للتطوّر، ومعرقلة للوعي ذاته، يجب تجاوزها إلى وعي آخر. وهذه الفكرة في غاية الأهمية، وتُعَدُّ الأساس

للتطوّرات اللاهوتية الحديثة؛ لأنّه يطرح مشروعية تجاوز العقيدة الدينية، إذا تجمّدت، وتمطلقت، وصارت لا عقلانية، متى صارت ضدّ التطوّر، الذي هو جوهر الوعي الذاتي للإنسانية، فالربط بين الوعي والتطوّر، أو الهوية، التي يقيمها باور بين الوعي والتطوّر، تؤكّد وتعني أنّ الوعي، أو الدين في جوهره، نسبي، ومن ثمّ فإنّ المطلق الوحيد هو التطوّر، فاستمرار وجود الدين مرتبط بقدرته على التطور؛ أي: أن يظلّ في إطار النسبي، وليس في إطار المطلق؛ أي: لا يتجمد في معتقدات دينية بعينها. والأهمية الثانية لفكرة باور تعني وتؤكّد أنّ المطلق الحقيقي هو التطوّر. وأنّ كلّ منتجات الوعي الذاتي للإنسانية في سبيلها إلى التجاوز» (خليفة: 2005م: 185-186).

3- الأديان والعلم:

كان العلم يتخفّى داخل الحضارات القديمة والوسيطة تحت الهيمنة الدينية، ولم يتحرّك في فضائه الحرّ والمفتوح، إلّا في التاريخ الحديث، حين تصدى للطروحات الدينية في فهم العالم، ثم استمرّ لا يبالي بالدين، ولا يقصد الصراع معه، لكنّ الدين هو الذي يصطرع مع العلم، ولاسيّما في هذا العصر؛ لأنّه أصبح مهدداً؛ ولأنّ العلم وضع حدّاً للكثير من طروحاته السائدة.

ولم يكتفِ العلم بهذا، فحين نشأت العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، على أسس علمية حقيقية، نشأ معها علم الأديان، الذي يدرس الأديان دراسة علمية، ويحللها ظاهرةً مع الظواهر الاجتماعية النفسية.

التوفيق بين الدين والعلم أمرٌ زائف، فكلّ منهما يذهب باتجاه، لكنّ الجمع بين الدين والعلم في حياة المجتمع أمرٌ واردٌ؛ لسبب بسيط، وهو أنّ ما لا يستطيع العلم الإجابة عنه، يمكن للدين أن يشغله (وليس يجيب عنه) باعتبار أنّ الدين يعمل، دائماً، في المناطق الغامضة من النفس والكون، تلك التي لم تكتشف بعد.

كلّ ما لم يكتشفه العلم بعد يشغله الدين؛ لأنّ الدين يشغل مناطق الغموض في النفس، والطبيعة، والكون، ولكن مناطق الغموض هذه سيبقى الكثير منها غير مكتشفٍ؛ لذلك نرى صمود الدين، وبقاءه، وقوته، ليس لأنه يجيبنا عن غموضها؛ بل لأنّه يشغلها فحسب.

الأساطير، وهي نصوص الأديان الأساسية، كانت، في حقيقتها، علوم زمنها، فهي تجيب عن أسئلة الظواهر والبيئات بطريقة خاصة بها، وبسردٍ يفهمه الجميع. وكان العلم (بمعناه التجريبي) يسير مع الأساطير، ويصطدم بها، أحياناً، لكنّ مواجهة كبرى بينهما لم تحصل إلّا في العصر الحديث؛ بل إنّ المواجهة حصلت بين الدين والعلم على نطاق واسع، ومع ذلك ليس لنا أن نقرّر انتصاراً نهائياً للعلم بسبب ما ذكرناه أعلاه، لكنّ العلم متواضعٌ يسير بدأب، ودون أن يلتفت. أمّا الدين، فمتغطرس مجلجلٌ يحتقر كلّ ما حوله؛ لأنّه يستمدّ قوته من قوةٍ غيبيةٍ أقنع الناس، في زمان ما، بها، وأجبرهم على قبولها بسبب ضعف الإنسان، وخضوعه لكلّ ما حوله.

العلم، اليوم، يتخطّى الكثير من الحواجز، والتابوهات، وفي كلّ مرةٍ يضع الدين في حرج جديد.

ظهرت اكتشافات العلم، منذ عصر النهضة، بعفوية كاملة، وغيّر **(الأورجانون الجديد)** لفرانسيس بيكون طريقة التفكير، ومنهج البحث العلمي، فقلبه رأساً على عقب، حين وضع المنهج الاستقرائي (من الجزئي إلى الكلي) بدلاً من المنهج الاستنباطي (من الكلي إلى الجزئي)، الذي ساد القرون الوسطى. ولم يكن نيوتن ليتوقع أنّ نظرياته ستقوّض الإيمان الديني، وهكذا كان أغلب العلماء.

«لم يكن لهذه المكتشفات، بالقطع، أيّ علاقة بمشكلة وجود الله، ومع ذلك فإنّ الثورة العلمية قوّضت الإيمان بالله، فعلاً، وتاريخياً، وبعمق، فالواقع أنّ نشأة العلم أعقبها مباشرةً نزعة شكيّة دينية كبرى. ففي أعقاب القرن السابع عشر، ظهر أعظم عصر للشك في العالم الحديث، وهو القرن الثامن عشر، وهو العصر الذي كان فيه ملك إنجلترا يشكو من أنّ نصف الأساقفة ملاحدة، وهو العصر الذي أخرج ديفيد هيوم، وإدوارد جيبون، وفولتير. صحيح أنه يمكن أن يقال، بمعنى ما، إنّ هؤلاء الرجال (كانوا يؤمنون بوجود الله)، لكنهم كانوا، على الرغم من ذلك من الشكاك الدينيين. فلم يكونوا يؤمنون بإله يشبه الإله المسيحي في العصر الوسيط» (ستيس: 1998م: 104).

تقدم العلم كثيراً في حاضرنا الراهن، ويرى ولتر ستيس أنه فرضَ نفسه على الدين والفلسفة بقوة شديدة، ولم يعد يسمح حتى بإشغال الفراغ، الذي يمكن أن يملأه الدين في حالة عجز العلم، أو عجز وسائله، ولذلك يرى ستيس أنّ عصرنا الراهن يمتاز بأمرين هما:

«الأول: أنّ طريقة نيوتن في تفسير انحرافات الكواكب روّعت، تماماً، حتى أعظم العلماء تديناً في عصرنا الراهن. والمعتقد العلمي الذي يقول: إنّ أيّة ظاهرة -مهما تبدو غامضة- لا ينبغي تفسيرها عن طريق أسباب فوق طبيعية؛ قد تجمدت في فكرة المطلق منذ عصر نيوتن. فلا ينبغي أن يكون هناك استثناء للقانون العلمي في أي مكان. وأصبح من الإجراءات المقرّرة في العلم أنّ أية ظاهرة نعجز، الآن، عن تفسيرها بالقوانين الطبيعية، فلا بدّ من أن نقول: إنّ هذه القوانين تظلّ، مع ذلك، موجودة، وينبغي البحث عنها. وحتى إذا وجدنا ظاهرة يُعتقد أنّها بغير سبب معين، مثل حركات الإلكترون اللاحتمية. فلا تقول، عندئذ، إنّ الله كان سببها، وإنّما نقول بالأحرى: إنّ قانون السببية لا ينطبق على عالم تحت الذرة» (ستيس: 1998م: 114).

«الثاني: إن استبعاد الله، كمبدأ فلسفي، من التفسير، قد تجمّد، بدوره، منذ عصر باركلي، فلا ينبغي للفيلسوف أن يدخل في فلسفته فكرة (الإله الذي يخرج من الإله) (Deux Ex Machina)، فإذا كانت هناك ثغرة في مذهب فلسفي، فلا ينبغي أن يملأها بالإقحام التعسّفي

لفكرة الله - ولم لا؟ المبرّر الوحيد، الذي يمكن تقديمه، هو أن نفرض، مسايرين، نموذج أنّ الكون كلّه لا بدّ من تفسيره عن طريق الأسباب الطبيعية وحدها، وأنّه من غير المشروع إقحام أيّ تصور يفوق الطبيعة» (ستيس: 1998م: 114-115).

كانت ومازالت عقبة الأخلاق تشكّل خلافاً بين العلماء، فبعضهم يرى أنّ الأخلاق هي جوهر الدين، وبعضهم لايرى ذلك، فالدين -حسب الرأي الأول- هو مصدر الأخلاق، ومهما جرّدناه من مقدّساته فإن الأخلاق تبقى أحد أكبر منجزاته، ولاينافسه فيها طرف آخر.

«إنّ الحرب بين العلم واللاهوت كادت تنتهي، ولكنّ هذا لم يَحُلْ دون اندلاع المناوشات بين حين وآخر في المناطق الواقعة على الأطراف، ويعترف المسيحيون بأنّ دينهم أصبح أحسن حالاً بعد انتهاء هذه الحرب تقريباً. وتطهّرت المسيحية من عناصرها غير الجوهرية الموروثة من عصر البربرية، كما أنها تطهرت من الرغبة في اضطهاد المخالفين لها. ويتبقى لدى المسيحيين الأكثر ليبرالية مذهب أخلاقي له قيمته، يتلخّص في قبول تعاليم المسيح المنادية بضرورة حبّ الجار، والإيمان بأنه يوجد في كلّ فرد شيء يستحقّ الاحترام، حتى وإن لم يعد هذا الشيء يسمّى الروح. وأيضاً يتزايد في الكنائس اعتقاد بأنّه ينبغي على المسيحيين الاعتراض على الحرب» (رسل: 1997م: 247).

لكنّ هذا الرأي شهد انحساراً كبيراً في مباحث علماء وفلاسفة الأديان، وفي هذا يكتشف ولتر ستيس جوهراً آخر للدين، فهو يرى أنّ «جوهر الدين ليس الأخلاق؛ بل التصوّف، وطريق القديسين هو طريق الصوفية. ومن هنا، فإنّني أستخدم كلمتي (القديسين)، و(المتصوفة)، في هذا الكتاب، بمعنى واحد. ولا أستطيع أن أمنع نفسي من هذا الاستخدام؛ حتى إذا لم يكن يتفق مع تعريفات المعاجم. وقضيتي، التي أدافع عنها، هي أنّ كل دين هو، في النهاية، تصوّف، أو أنّه ينبع من الجانب الصوفي في الطبيعة البشرية. ومن ثمّ جميع المتدينين متصوّفة، بدرجة كبيرة، أو صغيرة. وليس ثمّة خطّ حاسم بين المتصوّف وغير المتصوف. فأولئك الذين يُعرفون، عادةً، على أنّهم متصوّفة، ويعترفون هم أنفسهم بذلك، وهم أولئك الذين يتحقّق تصوّفهم بوضوح على ضوء الوعي الكامل. أمّا الإنسان المتدين العادي، فتصوّفه كامن في داخله، أعني يختفي تحت عتبة الوعي. ولا يُرى على السطح إلا على نحو باهت، وهو نفسه لا يعترف بوجوده، ولا يعترف به غيره من الناس. إنّ القدّيس هو الرجل المتديّن على الأصالة. ومن ثَمَّ، جوهر حياته هو التصوّف، سواء عرف ذلك هو نفسه، ووصف به نفسه، أم عرفه الآخرون المحيطون به، والذين يراقبونه ويصفونه...أم لا» (ستيس: 1989م: 263).

* * *

الفصل الثاني

حاضر الأديان

علم الأديان يقرأ الأديان المعاصرة



1- أديان الحاضر:

أديان الحاضر هي الأديان المعاصرة، التي نشأت منذ القرن العشرين، وهي كثيرة جداً، وسنذكر بعضها في الصفحات القادمة، ظهر أغلبها بسبب التطوّرات العلمية، وحركات العلمانية والعولمة، وميل الأديان نحو الحياة الروحية، والمجتمعية، والمدنية.

وأديان الحاضر، أيضاً، هي كلّ الأديان الحيّة، التي جاءت من الماضي، وما زالت تمارس، فهناك ما تبقى من أديان ما قبل التاريخ على شكل ديانات بدائية تمارسها شعوب شفاهية لا تعرف الكتابة، وهناك من الأديان القديمة والوسيطة بشبكاتها المذهبية والطائفية المعقدة، وما تبقّى من الأديان الحديثة.

أديان الحاضر هي أديان زمننا هذا الموجودة على سطح الأرض، والتي يبلغ عددها في حدود (4000) دين، بينها الديانات الكبرى، كالمسيحية، والإسلام، وبينها الديانات القليلة التي يصل عدد تابعيها، أحياناً، إلى بضع مئات. هذا المشهد الديني والروحي هو الذي يشكّل أديان الحاضر.

ولعلّ السمة الغالبة على أديان الحاضر أنّها لا تتحاور فيما بينها؛ بل تصطرع هنا وهناك، ولكنها، جميعاً، مغلقة على نفسها، وترى كلّ دين فيها أنّه هو الدين الذي يملك الحقيقة.

ولعلّ أهمّ أسباب عدم حوار هذه الأديان مع بعضها أنّها تحوّلت إلى أديان عقائدية، أو أديان طقوسية، وفقد نسيجها العام طراوته، فالعقيدة تغلق الدين، والطقوس. تجعله مكرّراً رتيباً، وهو حاصل فعلياً، فضلاً عن محاولات الترحيل، والتبشير، والدعوة بين هذه الأديان، وهي ظاهرة ذات طابع إيديولوجي أيضاً.

الظاهرة الأخرى المهمّة هي الدين السياسي، الذي بدأ يؤدي دوراً مهماً في الشحن الديني. وإذا كانت الأديان تدّعي الحوار، فإنّها يجب أن تنتبه إلى مكوناتها المذهبية والطائفية التي لا تتحاور أساساً.

• علم الأديان ومهمّاته مع حاضر الأديان:

لا شكّ في أنّ مهمات علم الأديان، في التعامل مع حاضر الأديان، ستكون عسيرة جداً، فهي لا تقتصر على مراجعة النصوص، والبحث في ماهية الدين، كما هي الحال في التعامل مع الأديان القديمة والوسيطة، بل ستبحث الواقع العملي للدين؛ أي: في التدين الحالي بواقعه على الأرض، وليس بجذوره القصيّة، وسيكون هذا التديّن انعكاساً ليس للدين فحسب؛ بل للعوامل الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وغيرها، ولذلك ستحضر علوم هذه الحقول، وتكون أساسية في البحث، وسيحتاج علم الأديان أدوات بحثية أنتربولوجية، وثقافية، وميدانية، لكي يتوصّل إلى واقع الأديان الحالي، وليس الذي في مرجعيات الماضي.

إنّ ما نسميه (علم الأديان المعاصرة) هو الذي يقوم بدور كهذا، مستخدماً المناهج البحثية الحديثة، التي ذكرناها في الفصول السابقة، حيث يتعامل هذا العلم مع المتغيّر المعاصر أكثر من اهتمامه بالثابت الجوهري في الأديان.

ربما كان التجلي (Avatar) أساس المتغيّر في الأديان، وهو يعني حضور المقدس في الدنيوي، ويشكّل هذا أساس التغيرات الجارية في ظهور أديان جديدة. أمّا المتغيرات العملية للمجتمع، فلا شكّ في أنّها تؤدي الدور الأساس في التشكّل الحاضر للأديان.

يغتني علم الأديان العام، من خلال البحوث المعاصرة؛ لأنّه يرصد عيانياً حركة الأديان في مياهها الساخنة، وبذلك يُعَدُّ علم الأديان المعاصرة المموّل الكبير بالمادة العلمية لفهم الظواهر الدينية، ونتائجها، وتطورها.

الواقع الأنثربولوجي الحالي هو أساس التحليل العلمي لأديان الحاضر، وليس أصول تلك الأديان، وستكون دراسة أوضاع وأحوال الناس المتدينين، وحاجاتهم، وحركاتهم، وجمعياتهم، واقتصادهم، وتواصلهم؛ المادة الأساسية.

سيتطلب منّا هذا، أولاً، تقصّي أديان الحاضر، ومعرفة خارطتها الجغرافية والبشرية عن طريق إحصاءات حديثة موثوقة.

2- الأديان الحيّة (السائدة) (إحصاءات وتأملات):

يصعب وضع إحصائية دقيقة لعدد معتنقي الأديان الحية السائدة على وجه الأرض حالياً، بسبب التبدلات السريعة في عددهم، وبإهمال المنتمين إلى الإلحاد، أو المرتدين، أو المتحولين في كلّ الأديان، تخبرنا الإحصاءات الحالية أنّ هؤلاء هم الأكثر انتشاراً وتوسعاً في الغرب.

مع القرن الحادي والعشرين، يبدو الإسلام -حسب كتاب غينيس للأرقام القياسية- الأوسع انتشاراً في العالم، وتأتي المسيحية بعده، ثمّ البوذية، التي تنتشر سريعاً في الغرب.

يمكننا القول: إنّ الموقع الإلكتروني (أتباع)[1] هو أكبر موقع ومركز لإحصاء الأديان في العالم، وتقديم البيانات الدقيقة عنها، ويهتمّ بالأديان الحيّة الحاضرة السائدة، فهو مركز الديموغرافيا الدينية (Religions Demographia). تأسس الموقع، في (1998م)، وقدّم، في كانون الثاني (2010م)، نحو (44) ألف مرجع عن (43) ألف مجموعة دينية، وهو يقدّم معلوماته على أساس جغرافي، ويؤكد على أتباع الديانات وبلدانها. وهو يعتمد على المصادر والأوليات من البيانات والإحصاءات، والتعداد الذي تقدّمه حكومات البلدان، وعلى المسح البياني الإحصائي، الذي تقدمه المنظمات، وكذلك المصادر الثانوية (الأدبية)، التي تأتي في الدرجة الثانية في أهميّتها، والتي تقدّم إحصاءات خاصة ودقيقة.

يدير هذا المشروع (أتباع) مبرمج كمبيوتر من ولاية تكساس الأمريكية اسمه بريستون هونتر (Preston Hunter)، وهو غير مدعوم، أو منظّم من قبل أيّ منظمات معينة، وأصبح يعتمد، منذ (2009م)، على عائداته من الإعلانات اليومية.

هناك مؤسسات أخرى لإحصاء ومتابعة أديان العالم، منها رابطة أرشيف بيانات الأديان (The Association of Religion Data Archives ARDA)، وهو مركز نت حرّ يقدم معلومات عن الأديان العالمية، والأمريكية، ووظيفته توفير المعلومات الأكاديمية الخاصة بالأديان، وقد أنجز أكثر من (750) من المسوحات، والتقارير، والبيانات. وقد تأسّس عام (1997-1998م)، وتقدم له المعلومات والبيانات، اليوم، من أبرز علماء الأديان والمراكز البحثية في العالم.

(1) www.adherents.com

ويضمّ، حالياً، معهد البحوث والعلوم الاجتماعية في جامعة ولاية بنسلفانيا، ويتمّ تحويل هذه الرابطة من أوقاف ليلي، ومؤسسة جون تمبلون، وجامعتي تشايمان وبنسلفانيا.

أما المواقع الأخرى، فهي:

1- موقع باتيوس (Patheos).

2- استشارات أونتاريو بشأن التسامح الديني (Ontario Consultants on Religion Tolerance).

3- معتقد نت (Belief net).

وهناك مواقع متخصّصة بالأديان معيّنة، أو بمظاهر معيّنة من الأديان، كالطقوس، والصلوات، والحج، وغيرها.

وعودة إلى موقع (أتباع)، الذي يقدّم أوسع مشهد من الإحصاءات المهمّة، نثبت، هنا، بعض الإحصاءات التي توضّح مشهد الأديان والطوائف الدينية في العالم.

• تعداد معتنقي الأديان في العالم:

يقدر أطلس أوف جلوبال كريستيانيتي (أطلس المسيحية العالمية) (Atlas of Global Christianity)، معتنقي الأديان في العالم، الآن، بنحو (88,7 %) من سكان العالم، وبحسب تقديره: إنّ معتنقي المسيحية زادوا، خلال المئة سنة الماضية، من (612) مليون نسمة إلى (2,29) مليار نسمة (كاثوليك، وبروتستانت، وأرثوذكس، وغيرهم)، كما زاد عدد المسلمين، في تلك الفترة، أيضاً من (221) مليون نسمة إلى (1,55) مليار نسمة. ويعطي الأطلس المذكور ترتيب الأديان العشرة الأولى في العالم، كالآتي:

مسيحيون: 2,280,454,000.

مسلمون: 1,549,444,000.

هندوس: 948,507,000.

بوذيون: 468,536,000.

صينيون (دين شعبي صيني): 458,316,000.

أديان طبيعية: 261,429,000.

أديان حديثة: 64,442,000.

السيخ: 24,591,000.

يهود: 14,641,000.

روحانيون: 13,978,000[1].

---

(1) عن ويكيبيديا: تعداد السكان في العالم، تاريخ الاقتباس: 10: 1/ 2015م، http://ar.wikipedia.org/wiki

• عدد الأديان في العالم الحالي:

طبقاً للموسوعة المسيحية العالمية (باريت، طبعة 2001م)، يوجد في العالم عشرة آلاف دين متميّز، منها (150) ديانة فقط، عدد المؤمنين منها مليون فرد فأكثر. أما بقية الأديان، فعدد تابعيها أقلّ من المليون!

• عدد الطوائف المسيحية:

وتوجد ضمن المسيحية، ديانةً واحدة، (33830) طائفة مختلفة، وهي تتضمّن أكبر الطوائف، مثل الكاثوليكية، إلى أصغر الطوائف مثل: شيكرز (Shakers)!، وأغلب هذه الديانات حُصِرت في إقليم جغرافي معين.

• الأديان التي تتوافر عنها معلومات وبيانات جيدة:

رصدت وحصرت وحسبت (4200) ديانة وعقيدة، ما بين كنائس، وطوائف، وملل، وفرق، وشيع، ومجالس وهيئات دينية، ومذاهب، وعشائر، وثقافات، وحركات دينية، ونحل، وفلسفات... إلخ. واتبعت قاعدة البيانات طرائق رئيسة عديدة في جمع أعداد التابعين لكلّ عقيدة، منها تقارير التنظيمات الدينية، وسجلات الإحصاء السكانية.

• الإيمان بالله:

- نحو (83-90%) من سكان العالم يؤمنون بوجود الله.
- في الولايات المتّحدة نحو (92-97%) يؤمنون بالله.
- نحو (16%) فقط من سكان العالم يُصنَّفون في فئات الملحدين بلا ديانة: علماني ملحد، لاأدري، غير ديني... إلخ.
- ما بين (85% -95%) من الناس في العالم يؤمنون بالله، أو بقوّة عليا تسيّر الكون!
- في الصين، المسيحيّون أقلية (من المحتمل أقلّ من 4% من السكان)، لكنّهم الأكثر إيماناً في العالم!
- نحو (92 و95%) من السكان يظهرون اعتقاداً بالله.

• الدين الأسرع انتشاراً في العالم:

الإسلام، وبعض طوائف المسيحية، ونشطاء حقوق الحيوان، والمذهب البهائي، والهندوسية، وأنصار البيئة، ويهود هاسيديك لوبافيتشير (Lubavitcher Hasidic Jews)، سوكا غاكي (Soka Gakkai)، الويكا (Wicca)، بوذية زن (Zen Buddhism).

• **ترتيب الأديان وفقاً لعدد التابعين:**

أولاً: الأديان الكبرى (أكثر من 150 ألف تابع):

في آخر تعديل، في (6 أيلول/سبتمبر عام 2002م)، حدّدت قاعدة البيانات (Adherents.com)، الأديان والعقائد الرئيسة في العالم، بأنّها تلك التي لايقلّ عدد المؤمنين بها عن (150) ألفاً، وتكون ديانة مستقلة، ووفقاً لهذا التعريف، ظهرت (22) ديانة رئيسة، تمّ ترتيبها وفقاً لعدد التابعين لها كالآتي على الترتيب:

1- المسيحية (2) بليون تابع.

2- الإسلام (1,3) بليون.

3- الهندوسية (900) مليون، وهي ديانة يعتنقها الهنود.

4- العلمانية واللادينية واللاأدرية والملحدون (secular/ Nonreligious/ Agnostic/ Atheist)، وهم (850) مليوناً.

5- البوذية: (360) مليوناً.

6- الدين التقليدي الصيني: (225) مليوناً.

7- الأديان المحلية البدائية: (150) مليوناً.

8- الأديان التقليدية الأفريقية ودياسبوريك (Diasporic): (95) مليوناً.

9- الديانة السيخية: (23) مليوناً، وهي مجموعة دينية من الهنود، الذين ظهروا في نهاية القرن الخامس عشر، وبداية القرن السادس عشر الميلادي، داعين إلى دين جديد فيه شيء من الديانتين الإسلامية والهندوسية تحت شعار (لا هندوس ولا مسلمين).

10- ديانة جوتش (Juche): (19) مليون تابع، وهي العقيدة الوحيدة المصادق عليها من حكومة كوريا الشمالية، وتعتمد على اللغة الكورية، وبعض الكتّاب يصنّفون الجوتش كشكل كوري شمالي من الشيوعية الماركسية.

11- الروحية (Spiritism): (14) مليوناً، وتدَّعي استحضار أرواح الموتى بأساليب علمية، ظهرت في بداية هذا القرن في أمريكا.

12- اليهودية: (14) مليوناً.

13- البهائية: بلغ عدد تابعيها (6) ملايين؛ (98%) منهم أتباع بابي والمذهب البهائي، ويعودان إلى الكنيسة نفسها، أو الطائفة بمقرها في حيفا في فلسطين.

14- اليانية (Jainism): (4) ملايين.

15- الشنتو (Shinto): (4) ملايين، نحو (75 إلى 90%) من اليابانيين يؤمنون بها.

16- ديانة كاو دي (Cao Dai): (3) ملايين، وهي حركة فيتنامية.

17- ديانة تينريكيو (Tenrikyo): (2,4) مليون، وهي أكثر المجالس الدينية النشيطة في اليابان المعاصرة. ولها أنصار في جميع أنحاء العالم خارج اليابان، مثل الولايات المتّحدة (لاسيّما هاواي)، وكوريا الجنوبية، والبرازيل، وتايوان.

18- الوثنية الجديدة (Neo-Paganism): مليون تابع فقط، وهي مصطلح عام للعديد من الأديان المتباينة، التي تؤمن بالسحر والأساطير.

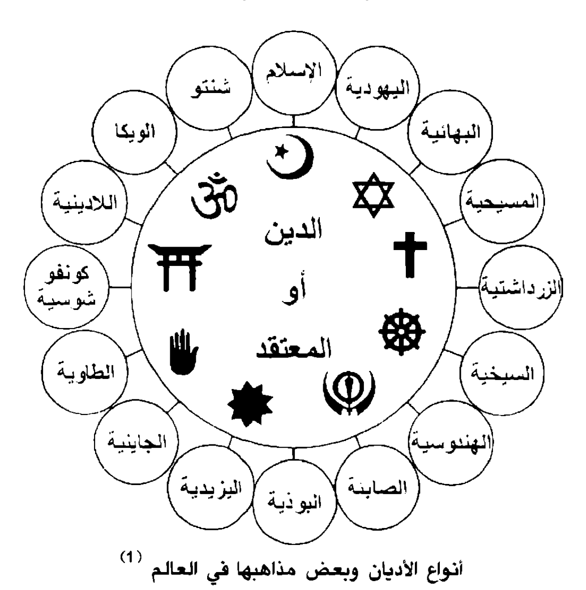
19- الموحدون والخلاصيون (Unitarian-Universalism) (ديانة منشقة عن المسيحية): (800) ألف.

20- ديانة راستافاريانيسم (Rastafarianism): (700) ألف، وهي طائفة دينية في جامايكا، وبعض الدول الأفريقية.

21- العلموية (Scientology): وهي ديانة منشقّة عن المسيحية، منتشرة في (129) بلداً.

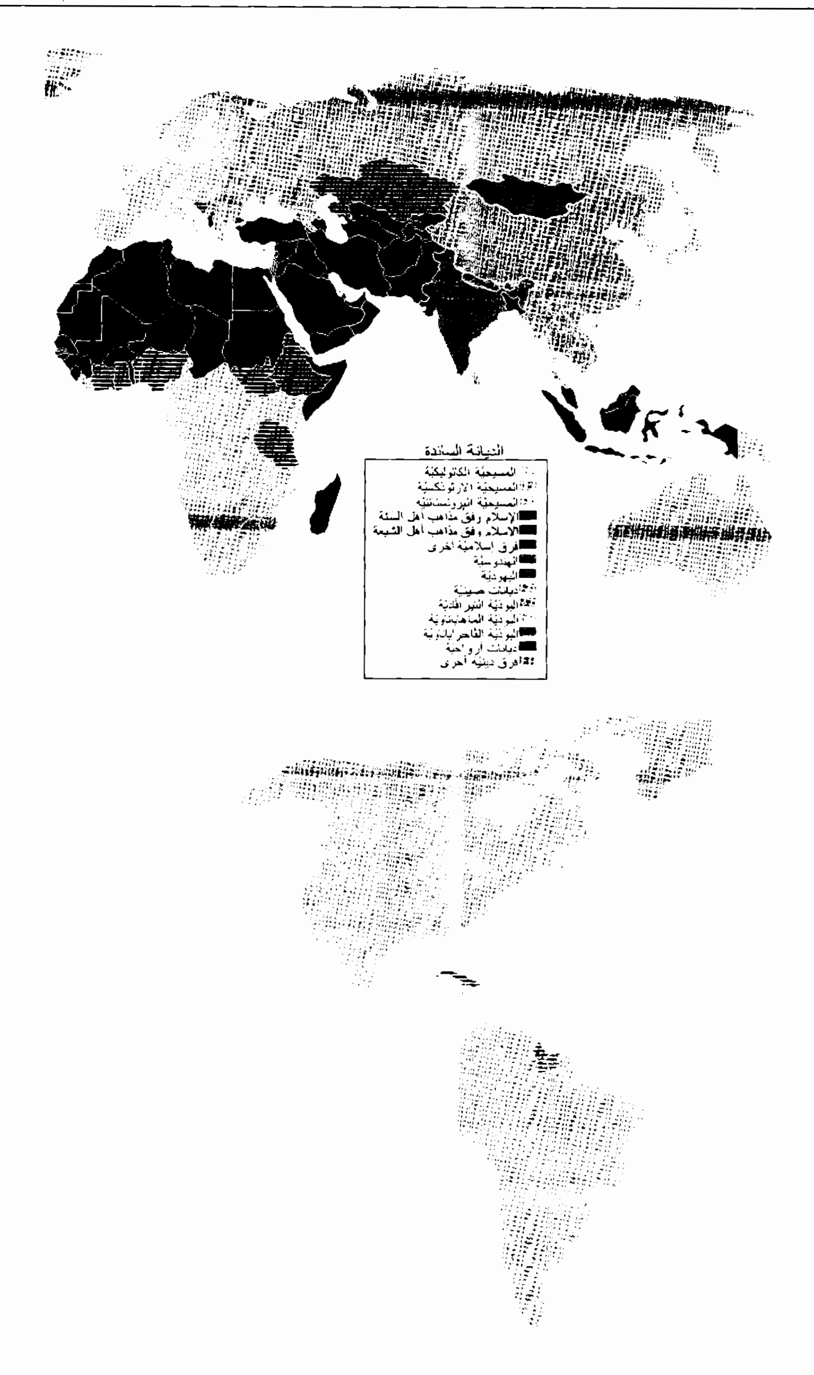
22- الزرادشتية (Zoroastrianism): (150) ألفاً، وهو الدين، الذي كان منتشراً في إيران قبل الإسلام، ومازال موجوداً في بعض المناطق القليلة جداً، والمعزولة هناك، وانتقل مع المهاجرين إلى الهند.

هذه القائمة تمثّل ديانة (98%) من سكان العالم، ولا تشتمل على كلّ أديان العالم، ولكنها تعرض الأديان والعقائد «الرئيسة» فقط! وهي مشتقةّ من بيانات الإحصاءات، بالتشاور مع أساتذة الجامعات في الأديان المقارنة، والباحثون الأكاديميون، وعلماء الأديان المختلفة.



أنواع الأديان وبعض مذاهبها في العالم [1]

(1) http://www.albrari.com/vb/showthread.php?t=74187



خارطة تُظهرُ توزّع الديانات الرئيسة حول العالم

ثانياً: الأديان الصغرى (أقلّ من 150 ألف تابع):

1- المندائيون (Mandeans)، وهم أتباع الديانة التوحيدية الغنوصية العريقة، وتوجد في العراق وإيران، وانتشر أهلها، الآن، في كلّ دول العالم الغربي بشكل خاص.

2- جماعة بي إل كيودان (PL Kyodan).

3- ديانة تشوندوجيو (Ch'ondogyo).

4- ديانة ونبولجيو (Wonbulgyo).

5- جماعة فودون (Vodoun).

6- دين العصر الجديد (New Age).

7- منظمة سيتشو - نو - إي (Seicho-No-ie).

8- حركة فالون دافا/ فالون كونج (Falun Dafa/Falun Gong).

9- الديانة التاوية (Taoism).

10- الكونفوشيوسية (Confucianism).

11- جماعة روما (Roma).

12- جماعة حقوق الحيوان (Animal Rights).

- **أكبر الفروع (المذاهب) الدينية في العالم:**

1- أتباع الكاثوليكية (المسيحية): (1،03) مليار تابع.

2- أتباع المذهب السني في الإسلام: (940) مليون تابع.

3- أتباع عقيدة الفيشنافيتيس، وهي فرع من الهندوسية: (580) مليون تابع.

4- أتباع المذهب الأرثوذكسي/ مسيحي شرقي، المسيحية: (240) مليون تابع.

5- أتباع عقيدة الشيفيتيس في الهندوسية (220) مليون تابع.

6- البروتستانتي المحافظ في المسيحية: (2) مليون تابع.

7- أتباع الماهايانا في البوذية: (185) مليون تابع.

8- البروتستانتي التحرّري في المسيحية: (150) مليون تابع.

9- أتباع مذهب ثرافادا في البوذية: (124) مليون تابع.

10- أتباع الشيعة في الإسلام: (120) مليون تابع.

- **حقائق مهمّة:**

1- المسلمون السنّة والمسيحيّون الكاثوليك يمثلون (33%) من سكان العالم.

2- نحو (47,4%) من سكان العالم يُعدّون من التابعين لمذاهب دينية وعقائدية لا يقلّ عدد تابعيها عن مليون تابع (أكثر من 120 مذهباً)، ويعني هذا أنّ النصف الآخر من سكان العالم تقريباً تابعون لمذاهب دينية صغيرة الحجم نسبياً.

3- إنّ (8,5%) من سكان العالم ينتمون إلى مذاهب دينية، يتراوح عدد تابعيها بين المليون وأقل من خمسين مليوناً!

4- أمّا أكبر عدد من المسيحيين، فيوجد في: أمريكا (224) مليون نسمة، ثمّ البرازيل (139) مليوناً، ثم المكسيك (86) مليوناً، ثمّ روسيا (80) مليوناً، ثمّ الصين (حيث لا يشكّل المسيحيون سوى (5%) من السكان، ومع ذلك يتجاوز عددهم (70) مليون نسمة، ثم ألمانيا في المركز السادس (67) مليوناً، ثمّ الفلبين، أكبر دولة مسيحية في آسيا (63) مليوناً، ثمّ بريطانيا (51) مليوناً، وإيطاليا (48) مليوناً، وفرنسا (44) مليوناً، وأخيراً نيجيريا، التي يشكّل المسيحيّون (45%) من السكان (38) مليون نسمة.

5- الإسلام: أكبر عدد من المسلمين يوجد في: إندونيسيا (183) مليون نسمة، ثمّ الباكستان (134) مليون نسمة، ثمّ الهند، حيث يصنّفون كأكبر جالية في العالم (121) مليون نسمة، ثم بنجلاديش (114مليون نسمة)، ثمّ تركيا في المركز الخامس (66) مليوناً، ثم إيران (62) مليوناً، ثمّ مصر (59) مليوناً، ثم نيجيريا (53) مليوناً، ثمّ الجزائر (30) مليوناً، وفي المركز العاشر يأتي المغرب بـ (29) مليون نسمة.

6- أكبر عدد من يهود العالم يوجد في: أمريكا (5,6 مليون نسمة - ويعيش ثلثهم في نيويورك)، ثم إسرائيل (4,3) مليون نسمة، ثمّ روسيا (1,4) مليون، ثمّ فرنسا (640) ألفاً، ثم كندا في المركز الخامس (350 ألفاً)، ثمّ بريطانيا (320 ألفاً)، ثم الأرجنتين (250) ألفاً، ثمّ البرازيل (150) ألفاً، ثم أستراليا (92) ألفاً، وأخيراً جنوب أفريقية (70) ألفاً!

7- أكبر عدد من الملحدين يوجد في: الشطر الشرقي من ألمانيا (بنسبة 88% من السكان)، ثم سلوفينيا (30% من السكان)، ثم روسيا (27%)، ثمّ إسرائيل (26% من السكان)، ثمّ هولندا في المركز الخامس (24%)، ثمّ هنغاريا (23%)، ثم النرويج (15%)، ثمّ بريطانيا (14%)، ثم القطاع الغربي من ألمانيا (12%)، وأخيراً في نيوزيلندا (11,5% من السكان)!

8- هذه الأرقام تشير إلى أنّ غير المتدينين يشكّلون ثالث أكبر مجموعة في العالم، وأن أعظم ستة شعوب إسلامية في العالم (شعوب غير عربية)، وأن إسرائيل (اليهودية) لا يؤمن ربع سكانها بوجود الله.

3- الأديان والعلمانية:

العلمانية (Secularism) ليست العِلم، فهي نظرةٌ وطريقة حُكم اجتماعي وسياسي تعتمد على بعض ما حققه العلم، ولكنها لا تتساوى مطلقاً مع العلم، ومصطلح العَلمانية غربي النشأة،

استعمله، أولاً، كاتب بريطاني هو جورج جاكوب هوليوك (George Jacob Holyoake)، وكان يقصد به ظهور نظام اجتماعي منفصل عن الدين، وليس ضده، فهو يرى أنّ النظام الاجتماعي، في زمنه، يجب أن يكون مستقلاً عن المسيحية، وأنّ المعرفة العلمانية تهتم بالحياة، وليس بالدين، وتسعى لتطوير الرفاه والحرية، والعلمانية «ليست إيديولوجيا، أو عقيدة؛ بل هي طريقة للحكم ترفض وضع الدين، أو سواه، كمرجعٍ رئيسيّ للحياة السياسية والقانونية، وتتجه إلى الاهتمام بالأمور الحياتية للبشر، بدلاً من الأمور الأخروية؛ أي: الأمور المادية الملموسة بدلاً من الأمور الغيبية»[1].

العلمانية مشتقة من كلمة يونانية تعني (العامة أو الشعب)، وتشير إلى الناس، في مقابل رجال الدين، أو الطبقة الدينية الحاكمة، فأقرب معنى لها (العامية أو الشعبية)، ولكنها تلبي الحاجات الدنيوية للناس، وليس الدينية، فهي، إذاً، تمثّل الشطر الدنيوي من الحياة مقابل الشطر الديني. أمّا اشتقاقها في العربية، فيشير إلى (العالم)، التي اختزلت إلى (العَلم)، وليس (العِلم)، وتعني العالم، وهو ما يؤكّده اشتقاقها في السريانية (عَلما)؛ أي: المنتمي إلى العالم، أو الدنيا، وليس إلى العالم الماورائي، وفي العبرية (عُولم)، وغيرها، والمصطلح لا يشير مطلقاً إلى العلم ومصطلحاته.

العلمانية، إذاً، هي الاهتمام بالجانب الدنيوي في النظر إلى الحياة، وتجنب الجانب الديني، وهي رؤية قديمة جداً اصطرعت فيها الحضارات القديمة والوسيطة، وكانت العلمانية مقيّدة بالدين في الحضارات القديمة، ورازحة تحته في الحضارات الوسيطة. أمّا في الحضارة الحديثة، فقد انتصرت النظرة العلمانية للحياة، وكفلت حرية الأديان، باعتبارها خياراً خاصاً.

العلمانية محاولة لإنشاء مجتمع ودولةٍ بعيدين عن الشكل الديني لهما، وهذا يعني، بدقة، وجوب نشوء مجتمع ودولة بصيغة ديمقراطية ليبرالية، بعيداً عن الصيغة الثيوقراطية، التي هي حكم رجال الدين للدولة، وهي صيغة قرون وسطى.

وهذا يعني فصل الدين عن الدولة؛ بل فصل الدين عن الممارسات الاجتماعية، ومن ضمنها الحريات الشخصية؛ أي: أنّ العلمانية صيغة مقابلة للدينية في المجتمعات والدول.

يتزايد عدد الدول، التي تنهج المنهج العلماني، وتعلنُ عنه، وتثبته في دستورها علناً، أو ضمناً، وتكاد أغلب دول العالم تفعل هذا باستثناء الدولة العربية، وأكثر الدول الإسلامية.

العلمانية خطوة أولى للدخول في الحضارة الحديثة؛ لأنها ممارسة الحياة دون وصاية دينية، وهو شرطٌ جيد من شروط الانتماء إلى الحضارة الحديثة، ولكنه غير كافٍ؛ إذ إنّ المجتمع،

(1) ويكيبيديا، العلمانية، تاريخ الاقتباس: 9/ 1/ 2015م: ar.wikipedia.org

أولاً، يجب أن يغيّر طريقة تفكيره، ويجب أن يكون مستعداً للعلم، والعمل، والتعليم، وبطرائق تتناسب مع الحضارة الحديثة.

العلمانية تجسّد منهج حياة، وعمل، وحرية في الدول المتعدّدة الأعراق والأديان؛ لأنّها تحمي التعدّد الثقافي، وترعاه، ولا تضع الجميع تحت سقف قوميةٍ معينة، أو دين معين؛ بل تضعهم تحت سقف القانون فحسب.

هذه الحقيقة تُرعب السلطات الدينية الحاكمة، أو المضمرة؛ لأنّها تَسلب منهم قوّتهم وأموالهم، وحتى سلطاتهم الروحية؛ ولأنّ المجتمعات والدول المبنية وفق نظام حديث ترفض بقايا السلطات الدينية، وعوائلها، ومحمياتها، فهي تنشطُ، اليوم، في العالم لوضع حدّ لممارساتها، وللخروج نحو فضاءٍ أكبر من الحرية.

هذا ما يفسّر اتهام الأديان للعلمانية بأنّها إلحادية، وبأنها خارجة عن الملّة؛ لأن النظام، الذي تدعو إليه العلمانية، يهدّد وجود نفوذها السياسي والاقتصادي بشكل خاص. لكنّ الصدام قادم -لا محالة- بين المجتمعات المضطهدة من قبل أنظمة ثيوقراطية، وبين التيار العلماني، الذي ينمو مع الزمن حتى في أكثر المجتمعات عتمة.

الدين العلماني (Secular Religion):

يُستخدَم هذا المصطلح لوصف نظام متطوّر بدرجة أكبر، أو أقلّ من المعتقدات، والأساطير، والطقوس، والرموز التي تخلق هالة من القداسة حول كينونة تنتمي، في الأصل، إلى هذا العالم، وتحوِّلها إلى طائفة وموضوع للعبادة، والتكريس. والسياسة ليست وحدها في هذا الأمر، فأيّ نشاط إنساني من العلم، حتى التاريخ، أو من التسلية والترفيه، حتى الرياضة، يمكن أن يُستثمر في مجال القداسة الدنيوية أو العلمانية (Secular Sacredness)، وأن يصبح موضوعاً للعبادة والتقديس عند طائفة علمانية معينة، وهذا ما يُدعى «ديناً علمانياً». في مجال السياسة، غالباً ما يؤخذ مصطلح «الدين العلماني» مرادفاً لمفهوم الدين المدني، أو الدين السياسي[1].

وخلال القرنين التاسع عشر والعشرين، تمّ تبنّي تعبير الدين العلماني بوضوح لتعريف الإيديولوجيات والنماذج، التي حاولت استبدال الأديان الميتافيزيقية التقليدية بالمفاهيم الإنسانية الجديدة، التي خلقت منظومة عقائدية خاصة بالإنسانية، والتاريخ، والأمة، والمجتمع. من جهةٍ أخرى، تمّ إرجاع مفهوم (الدين العلماني)، بشكلٍ عام، إلى عالم الاجتماع الفرنسي ريمون آرون

---

(1) جنتلي، إميليو، الدين السياسي: بديل عن الدين أم أنّه دين جديد؟ موقع معابر، تاريخ الاقتباس: 9/ 1/ 2015م، http://maaber.50megs.com/issue_august11/spotlights3.htm

(Raymond Aron)، الذي استخدمه في مقالة له كتبها عام (1944م)، لتعريف المذاهب، التي تعِد بالخلاص للجنس البشري في هذا العالم. في الحقيقة، استخدم هذا المصطلح منذ بواكير الثلاثينيات. محرِّر مجموعة المقالات، التي تتناول الدكتاتورية، التي نشرت عام (1933م). لاحظ أنَّ الطرافة غير المألوفة للدكتاتورية المعاصرة، المتعلِّقة بدكتاتوريات العالم القديم، كان يمكن إيجادها في التقنيات القوية والفعَّالة في السيطرة على الجماهير، من خلال وسائل الدعاية عن طريق الراديو، والسينما، والصحافة، والتعليم، والديانات العلمانية، التي قاموا بصنعها وقولبتها بأنفسهم. في عام (1936م)، كتب عالم اللاهوت البروتستانتي أدولف كيلر (Adolf Keller) يقول: إنَّ البلشفية حوَّلت النظام الفلسفي العلمي، الذي تمتاز به الماركسية، إلى (دين علماني). وبعد عامين، أجرى الصحفي الإنجليزي فريدريك فويت (Frederick A. Voigt) تحليلاً مقارناً بين الماركسية والاشتراكية القومية، آخذاً بمعالجتهم كأديان علمانية.

«ولعلّ في إعادة التنظيم الدنيوي، هذه، للديني تكمن، في جزء كبير منها، سلطة الافتتان الغريبة، التي مارستها الشيوعية على امتداد قرن ونصف من الزمان. فكيف نفهم، خلافاً لهذا التفسير، أنّ عشرات، بل مئات الملايين من الناس، قد اعتنقوها بكل قواهم؟ إنّ الدين غير قابل للتعويض من حيث إنّه موفّر للمعنى. والله يعلم أن بخصوص المعنى، فإنه كان يجب أن يكون ماثلاً على نطاق واسع عقب الحربين العالميتين؛ إلى حدّ أنه بعد الحرب الثانية، ظهرت الماركسية، في نهاية الأمر، على أنها المذهب الشمولي الوحيد القادر على إدراج اللامعنى المطلق داخل رؤية متفائلة للتاريخ، ومن ثمّ على مواجهة التجسيدين الوحيدين للشيطان: وهما النازية، والرأسمالية الاستعمارية» (فيري: 2002م: 16).

«عرفت الماركسية كيف تمفصل هذا التعالي المطلق للمثل الأعلى على المحايثة الجذرية للدنيوي. فالمناضل كان يعمل من أجل المستقبل، من أجل الأجيال المقبلة، من أجل مجيء المجتمع الكامل، الجنة الأرضية، ولكنّ هذا التطلع إلى الماوراء كان يتجسد في سلسلة من الممارسات الملموسة كانت تزعم منح دلالة معينة لأدنى تفاصيل الحياة الأرضية. وفي المقابل، إنّ الأعمال اليومية الأكثر تواضعاً، كبيع صحافة ملتزمة عند خروج مصنع، أو تنظيم اجتماع، كانت تتجذّر في أفقٍ لا ماديّ لعالم أفضل. الدين (Religere) الربط، حسب اشتقاق لغوي متنازع فيه، ولكنّه بليغ: إنّ هذا الربط بين الهنا والهناك هو الذي كان يضمن، أيضاً، العلاقة بين المناضلين. فقراءة الصحف كانت صلاة صبحهم؛ وكان يمكنهم، مهما حدث، أن يكتشفوا فيها ذلك (المعنى الشهير للتاريخ)، الذي كان وجودهم الشخصي، وإن على مستوى متواضع، يشكّل جزءاً منه» (فيري: 2002م: 15-16).

«ويقول ميران مشيد لوف: بدأت فترة جديدة في تطوّر علم اللاهوت، الذي يدعم، حالياً، مفاهيم ما يُسمّى (المسيحية العلمانية)، وتمسّك العلماء البروتستانت بالتخلّي عن الفكرة

المسيحية التقليدية القائلة: إنّ قوة فوقية خلقت العالم، وطرحوا مفهوماً جديداً للألوهية يمسّ حياة البشر، وغير منفصل عن اهتمامات كلّ فرد. وقد تغيّرت الفضائل المسيحية التقليدية، والمتمثّلة في الطاعة، والخضوع، والأمل في الانتقال إلى العالم الآخر... إلخ، وحلّت محلّها فضائل النشاط، والشعور بالمسؤولية الاجتماعية، والاحتجاج على الظلم... وتمسّك علماء اللاهوت بفكرة البحث عن الله في العلاقات التي تسود بين البشر في مجال الأنشطة الإنسانية. ونتج عن هذه الفكرة تفسير الذات الإلهية العليا تفسيراً اجتماعياً وأخلاقياً، بالإضافة إلى أنّ فكرة الله بدأت تأخذ بعداً إنسانياً، تأثراً بأفكار بونهوفر عن (المسيحية غير الدينية)، التي تؤكد أنه لا وجود للمجال الديني فيما هو خارج إطار العلاقات الإنسانية، التي تشكّل نقطة انطلاق رئيسة للتفسيرات العلمانية المختلفة للمسيحية، والتي تحاول الكشف عن الجانب الإلهي في داخل النشاط الإنساني، في التاريخ، والمجتمع، والسياسة، والثورة، والثقافة» (خليفة: 2005م: 184).

لكنّ العلمانية لا تنفي الدين؛ بل تتعامل معه، أيضاً، بمرونة عجيبة، تتركه ينساح، ويتحور، ويتأقلم، ويتشكّل، دون أن تقمعه وتحجبه، وبلغة أخرى، تتركه لمصيره، الذي يجب أن يذهب نحوه، فهو يحمل شروط بقائه، أو شروط زواله، ولكن كل مايشير لدينا أنه غير زائلٍ أبداً، قد يتخلّص نهائياً من شكله المدبّب.

«فكلما انطلق المرء، باحثاً عن البسيط والواضح في التاريخ الأمريكي، وجد نفسه، بعد وقت قصير، وجهاً لوجه أمام كمٍّ هائل من المفارقات. ولا أكبر من هذه المفارقة: إنّ الدولة الرائدة -عالمياً- في الإبداعين التكنولوجي والاجتماعي، هي، في الوقت نفسه، الحصن الأساس -عالمياً- للإيمان الديني، وممارسته. وقد استطاعت الولايات المتحدة الأمريكية الحفاظ على مستويات عالية من الإيمان الديني التقليدي، والارتباط به، حتى وهي تتهادى في مياه الحداثة (modernity) الصافية السريعة.

ولا يُفترض أن يكون هذا الأمر قد وقع. فقد كان ماكس فيبر، وبيتر برغر، مقتنعين بأنّ التَّعلمُن أحد وجوه البناء الضخم المسمّى (تحديث) (modernization)، ووثقا بأنّ التَّعلمن (secularization) سوف يأتي محزوماً داخل حزمة شاملة تضم قوى مُحَدِّثَة (modernizing) عديدة: التحضر، التعقلن، الاحتراف، التمايز الفعّال، التبقرط... إلخ. فإذا كنّا نعني بـ (العلمانية) منظوراً يُلغي إمكانية وجود ملكوتٍ متعالٍ، أو نتعامل مع وجود ذاك الملكوت (أو عدم وجوده) كأمر نافل لا علاقة لنا به، لوجب علينا توقّع أن تكون المعتقدات الدينية وممارستها قد اضمحلّت الآن. فمن دون شك، يستطيع المرء أن يسلّم جدلاً بأنّ محرَّمات الديانات الكبرى، وخرافاتها، أدّت دوراً مهماً في التعاليم الأخلاقية، ولكن مافوق طبيعيّتها

ولاعقلانيّتها يجب أن يُعدّا، من وجهة النظر هذه، أثرين من آثار طفولة البشرية. فتحكّمنا المتنامي في وجودنا المادي يُمكّننا من فهم هذا العالم، والسيطرة عليه بشروطنا، وبالعقلية الذرائعية (instrumental rationality). وكان لا بدّ من أن تكون العلمنة قد وصلت، بشكل طبيعي، إلى سنّ بلوغها»[1].

كان للعلمانية التأثير الكبير، ليس على الأديان المعروفة فحسب، بل أسهمت في ظهور ثلاثة أشكال دينية علمانية تُسمّى، اليوم، الأديان العلمانية، وهي:

(أ) الدين الطبيعي (الربوبية) (Deism):

تعرّف موسوعة لالاند الفلسفية الدين الطبيعي بأنّه «مجموعة اعتقادات بوجود الله ورحمته، وبروحانية النفس، وخلودها، وبالطابع الإلزامي للعمل الأخلاقي، باعتبارها كلّها من وحي الوعي و(النور الداخلي)، الذي ينوّر كلّ إنسان» (لالاند: 2001م: 1204-1205).

ظهرت الربوبية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، خلال عصر التنوير، ولاسيّما في بريطانيا، وفرنسا، وأيرلندا، والولايات المتحدة الأمريكية، وقادها مجموعة من مفكّري وفلاسفة عصر الأنوار، الذين كانوا مسيحيين؛ لكنهم تركوا المسيحية وعقائدها، وآمنوا بإله واحد يمكن أن نعرفه بالعقل، ومراقبة العالم الطبيعي (ولذلك سمّيت الدين الطبيعي)، وليس من خلال الأديان السابقة؛ بل دون الحاجة إلى أيّ دين، وهم يرون أنّ هذا الرب الواحد، أو الله، أو مهندس الكون، خلق الكون، ووضع هندسته، وخلق الإنسان، ولكنّه لا يتدخّل، بعد ذلك، في الكون، أو الإنسان، ويتركه للآلية التي خلقها عليهما. أمّا ما تراه الأديان على أنّه وحي وكتب مقدسة، فهي أمور صنعها الإنسان.

أهمّ الجوانب النقدية في الربوبية رفض جميع الأديان، والنبوات، والكتب السماوية، والمعجزات، والخوارق، والحوادث الغامضة. أمّا أهم الجوانب البناءة، فهي الإيمان بالله الخالق، وتزويده الإنسان بالعقل والأخلاق، وهناك جوانب غيبية تتفاوت من جماعة إلى أخرى، مثل الاعتقاد باليوم الآخر، والعقاب، والثواب، وغيرها، والربوبية لا تنزلق نحو الإلحاد، ولكنها تضع العقل أساساً للدين الطبيعي، ولا شكّ في أنّها من نتاج ثورتي العقل في الفلسفة والعلم.

أهم المفكرين الذين آمنوا بالربوبية، وأسهموا في وضع أسسها هم:

1- ديفيد هيوم 2- ماثيو تيندال 3- جون لوك 4. توماس بين 5- فولتير 6- إدوارد هربرت 7- أوغست كونت 8- فيورباخ 9- جون ديوي 10- إريك فروم.

(1) ماكلي: 2006، ترجمة غازي مسعود، الحوار المتمدن، تاريخ الاقتباس: 14/ 1/ 2015م:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=68397

وكانت أهمّ فروع الربوبية:

1- **الربوبية الكلية**: التي تجمع الربوبية في وحدة الوجود، وترى أنّ الكون هو الإله، وأنّ الكون كان إلهاً، ثم حين توسّع أصبح قوّة غير واعية، وربما يعود إلى شكله الإلهي، ونادى بها بليبوس الأكبر، وهناك من يعتقد أنّ الكون جزء من الربّ، وليس كله.

2- **الربوبية الروحانية**: هناك أشكال حديثة للربوبية، ولكنّ كلّ هذه الفروع والربوبية نفسها لم تكن لها قاعدة من الناس والتابعين؛ بل كانت مجرّد أفكار نظرية يؤمن بها بعض الكتّاب التنويريين.

كانت النزعة الإنسية (الإنسانية) هي المهد الذي وُلِدَ فيه الدين الطبيعي؛ لأنّها كانت تمثّل النظرة الواقعية للحياة، بعيداً عن أوهام العصور الوسطى.

«وهكذا يتّضح أنّ الإنسية وحدها هي القادرة على الانتصار لصالح مسألة المعنى، حيثما تدعونا كلّ أشكال اللاإنسية إلى محوه لفائدة الاستسلام للكينونة أو للحياة؛ لأنّ المعنى لا يوجد إلا في علاقة شخص بشخص، إلا في رباط يوحد بين إرادتين، سواء تمّ تفكيرهما أم لا، كإرادتين إنسانيتين خالصتين. أمّا الكوسمولوجيات، التي تدعونا إلى تسامي الأنا، إلى الارتفاع فوق أوهام الذاتية بغاية فصلنا عن أنفسنا، وتهيئتنا للموت، فإنّها تعين للحياة البشرية معنى واحداً فريداً، وهو أن نعمل بالكيفية التي تجعلنا نتخلّص نهائياً من إشكالية المعنى» (فيري: 2002م: 25).

(ب) الدين المدني (Civil Religion):

في الفصل السادس من الكتاب الرابع (**العقد الاجتماعي**) (1762م)، أنشأ جان جاك روسو الدين المدني، وعرّفه كما يأتي: «دين الطبيعة الإنسانية في إطار تشريع صاحب السيادة، أو الإرادة العامة، تشريع له سنده في صميم كلّ موجودٍ إنسانيّ؛ لأنّ فكرتي الموجود الأسمى، وقانون الطبيعة، فطريتان في كلّ قلب» (خليفة: 2005م: 88).

أما لوك، فيستبعد الأفكار الفطرية من الطبيعة الإنسانية، ويرى أنّ هذه الطبيعة تعبير عن الإرادة الإلهية، حيث تدرك بها الله بخبرةٍ حسّية وعقلية، وترتبط الألوهية، عنده، بالكتاب المقدس، والمسيحية خاصةً. أمّا جان جاك روسو، فيرتبط الدين المدني، عنده، بنقد الأديان كلها، والوظيفة المدنية للدين المدني جوهرها الحب والقوانين، التي يستمدّ منها الدين المدني الإرادة العامة.

استقرّ مصطلح الدين المدني حتى أصبح يعني القيم الدينية الطبيعية للشعب، أو القيم المقدّسة، التي يعبر عنها من خلال الطقوس العامة والرموز (كالعلم الوطني)، واحتفالات الأيام

الوطنية المقدسة، والأماكن المقدسة، مثل: الآثار، وساحات القتال، والمقابر الوطنية، وكلّ هذه تكون خارج القداسة الدينية المتوارثة.

كان روسو قد حدّد أساسيّات الدين المدني بـ: (العود، الآخرة، العقاب والثواب، استبعاد التعصب الديني)، ولم يتحوّل الدين المدني إلى دين شعبي، وكان يمارس من قبل القادة، والمثقفين، وقياداته ليست روحية.

أمّا الأشياء، التي يشملها هذا الدين، فهي[1]:

1- الاحتجاج على المقولات السياسية، والإلهية، والرموز العامة.

2- يجوز اقتباس النصوص الدينية في مناسبات عامة من قبل القادة السياسيين.

3- احترام قادة الماضي السياسيين.

4- استخدام حياة هؤلاء القادة لتعليم المثل الأخلاقية.

5- تبجيل قدامى المحاربين وضحايا الحروب في البلاد.

6- مساندة التجمعات الدينية التي يدعو إليها القادة السياسيون.

7- استخدام الرموز الدينية في المباني العامة.

8- استخدام المباني العامة للعبادة.

9- استخدام الأساطير المؤسسة والأساطير الأخرى.

10- الممارسات الدينية وشبه الدينية.

وكان عالم الاجتماع دوركايم يرى أنّ المدارس العامة لها دور كبير في تنمية (الدين المدني)، وقد شجّعت الدول الغربية الحديثة الطقوس المدنية، التي ذكرناها أعلاه، وكأنّها مارست تشجيع الدين المدني ضمناً، ولاسيما في الدول الاشتراكية، وكانت أمريكا تمارس تأسيس الدين المدني في كلّ شعائرها الرسمية، وتربطه بالله.

تقول كاترين أباينز إنّ «الثورة الأمريكية كانت المصدر الرئيس للدين المدني الأمريكي (غير الطائفي)، وقد ساعد على ترسيخ الذاكرة الوطنية الأمريكية، وأسهم في ولادة الولايات المتحدة الأمريكية. لم تعد المعارك مركزية كما كانت في الحرب الأهلية؛ بل هي حوادث معينة بين بعض الناس، وقد لاحظ المؤرخون أنّ الثورة أنتجت أكثر من (مؤسس) مثل القائد جورج واشنطن، والأنبياء توماس جيفرسون، وتوماس باين، وشهداء (مذبحة بوسطن) (ناتان هيل)، وكذلك الشياطين (بنديكت أرنولد)، والأماكن المقدّسة (مادي فورج، مرتفع بونكر)، والطقوس (حفلة شاي بوسطن)، والشعارات (العلم الجديد)، والأعياد المقدسة (4 تموز)، ومدونة

---

(1) انظر: en.wikipedia، تاريخ الاقتباس: 10/ 1/ 2015م.

المقدمة، التي وضعت فيها كلّ جملة بعناية، وطُبِّقت في حالات القانون الحالي (إعلان الاستقلال والدستور وشرعة الحقوق)» (Albanese: 1977).

قام عالم الاجتماع الأمريكي روبرت بيلّاه (Robert Bellah) بجهد كبير في تأسيس جديد لمفهوم (الدين المدني)، وإشاعته، وترسيخه، وتطبيقه في الولايات المتحدة، فقد بذل جهداً فريداً في الجمع بين الحياة المدنية والتديّن في أمريكا، وقد جمع جميع الطوائف الدينية المسيحية (البروتستانتية، والكاثوليكية، واليهود، وغيرهم، في تشريعات الحقوق المدنية، لتقوم بواجبها على الأرض؛ لتنفيذ إرادة الله على الأرض. كان يرى في جورج واشنطن الكاهن الأعلى، وفي وثائق الآباء المؤسسين نصوصاً مقدسة، حتى جاء زمن جديد من التضحية والنهضة يعبّر عنها من خلال طقوس (يوم الذكرى)، وكان ذلك عكس فرنسا، فقد كان الدين الأمريكي، دائماً، ضدّ سيطرة القساوسة، أو العلمانية الثورية الفدائية.

وقد قام العالم الآخر مارتين مارتي (Martin E. Marty)، مع روبرت بيلّاه، بتدريس (الدين المدني) ظاهرة أنتربولوجية ثقافية، وذلك لتحديد مبادئها الحقيقية في الولايات المتحدة الأمريكية، وكان مارتي يرى أنّ الأنتربولوجيين الأمريكيين يتفقون على وجود الدين بشكل عام دون القلق حول تفاصيله، ومحاولة تمييز الكهنوتية والبنوية فيه؛ أي: أنّه يفضّل اللاهوت العام. وأكّد بيلّاه أنّ المحتوى الكهنوتي لهذا اللاهوت العام هو جميع المعتقدات المقدسة للأمة الأمريكية، ويسمّى الدين الأمريكي المدني باسم (العبادة الوطنية الذاتية)، التي تتجاوز كلّ الخلافات التفصيلية.

وهكذا، وُلِدَ (الدين المدني) في فرنسا على يد جان جاك روسو مُكوّناً من مبادئ بسيطة جداً، من أجل استقرار الحياة المدنية، لكنّ هذه الفكرة لم تأخذ طابعاً واسع الانتشار، وتتشكل صورتها الحقيقية إلّا مع روبرت بيلّاه، ومارتين مارتي، لكنّنا يجب ألّا ننسى، أبداً، أبراهام لنكولن، الذي أعلن، في خطابه عام (1838م)، أن الدستور وقوانين الولايات المتحدة يجب أن تصبح (الدين السياسي) لكلّ أمريكي.

(ج) الدين السياسي (Politic Religion):

كانت علاقة الأديان بالسياسة وطيدة منذ أقدم الأزمان، ولم يكن هناك أيّ دين في التاريخ لم يتعاطَ السياسة، لكنّ الحياة المعاصرة كشفت لنا أبعاداً خفية عن علاقة الأديان بالسياسة، وتدرّجات هذه الأبعاد فقد تكون الأديان خلف ظهور حضارات أو دولٍ بأكملها، وقد تقتصر على دعمها المباشر وغير المباشر. أمّا الظاهرة الأعم والأشمل، فهي ظاهرة الدين السياسي، حيث يتحوّل الدين إلى حزبٍ، أو حركة سياسية، وعسكرية، وفدائية، وانتحارية، وينتج عن ذلك تبرير كلّ الممارسات باسم الدين، وتحت جلجلة الأقوال، والمأثورات، والأسماء، والرموز الدينية.

النظريات الحديثة في علاقة الدين بالسياسة بدأت من القرن التاسع عشر، وكان ماركس أحد الذين نظّروا لها، وكان موقفه من الدين لافتاً: «إنّ الدين، في حقيقته، هو الوعي الذاتي للإنسان، ولكن ليس الإنسان كائناً مجرداً يعيش خارج العالم، بل الإنسان هو العالم الإنساني، هو الدولة، هو المجتمع، والدين هو نتائج هذه الدولة، وهذا المجتمع، إنه وعي دنيوي مقلوب. إنّ الدين، عند ماركس وإنجلز، انعكاس خيالي في أذهان البشر لتلك القوى الخارجية (طبيعية، أو اجتماعية، أو اقتصادية) المسيطرة عليهم، وعلى حياتهم اليومية، إنّه انعكاس تتّخذ فيه القوى الأرضية وضع القوى الإلهية. نشأ الدين من خلال علاقة الإنسان بالطبيعة، وفي هذه العلاقة، كانت الطبيعة مسيطرة على الإنسان، ونتيجة لضعف الإنسان أمام قوى الطبيعة، أدّى تخيل الإنسان إلى أنّ هناك قوى مجاوزة للطبيعة قادرة على التأثير والتحكّم فيها، هكذا كانت البداية في نشأة التصوّرات الدينية، وهي من خلق القدرة البشرية على تخيّل قوى مجاوزة للطبعية، قادرة ومؤثرة فيما هو طبيعي، وهذا التخيّل منعكس من القوى الخارجية المسيطرة عليهم» (خليفة: 2005م: 160).

وكان ماركس يرى أنّ الدين داخل التاريخ، وليس خارج التاريخ، فهو الذي يوهمنا أنّه خارج التاريخ، لكنه منتج اجتماعي مشروط بالوجود الاجتماعي للبشر، ينشأ، ويتطور، وينتهي في التاريخ، فهو يقول في (البيان الشيوعي):

«تاريخ الأفكار لا يبرهن على شيء سوى أنّ الإنتاج الفكري يتحوّل بتحول الإنتاج المادي، فعندما نتحدث عن أفكار تثور مجتمعاً بأسره، فهذا يعني أنّ عناصر مجتمع جديد قد تكوّنت في عقر المجتمع القديم. وأنّ انحلال الأوضاع المعيشية القديمة يواكبه انحلال الأفكار القديمة، فحينما كان العالم القديم يتهاوى انتصر الدين المسيحي على الأديان الأخرى، وحينما غلبت الأفكار المسيحية على أمرها، في القرن الثامن عشر، أمام أفكار التنوير، كان المجتمع الإقطاعي يلفظ أنفاسه الأخيرة في صراعه مع البرجوازية الثورية آنئذٍ، ولم تكن أفكار حرية المعتقد والحرية الدينية إلا تعبيراً عن نظام المنافسة الحرة في مجال المعرفة» (خليفة: 2005م: 162-163).

وكان ماركس يرى أنّ للدين وظيفة ثورية في بدايته، لكنه يتحوّل إلى أداة لتخدير الشعوب بعدها. «يقول ماركس: المعاناة الدينية هي، في الوقت عينه، تعبير واحتجاج ضدّ المعاناة الحقيقية، والدين هو تأوّه المخلوق المقهور، هو عاطفة في عالم لا قلب له، وروح في عالم لا روح له، إنّه أفيون الشعوب. ودحض الدين باعتباره سعادة وهمية للبشر، ومطلب لتحقيق سعادتهم الحقيقية. وهناك تفسير لهذا النص يرى أنّ الدين عند ماركس يؤدي وظيفتين مزدوجتين: أولاً: الدين أفيون الشعوب، وثانياً: الدين صرخة المضطهدين، وتاريخياً الوظيفة الأولى للدين

هي السائدة على الثانية، ويركّز عليها ماركس، عندما يستخدم الدين كدفاع عن الوضع القائم، مغرياً الجماهير، مقدّماً لهم السعادة الوهمية» (خليفة: 2005م: 167).

وهكذا، يرى ماركس أنّ الدين ثوريٌّ تغييريٌّ في بدايته، ولكنه عندما يصبح قوياً مستقراً، فإن دوره الثوري يتحوّل إلى ثورة ظاهرية، وإلى نوع من التمرّد والاحتجاج لا الثورة الجذرية، وهو يرى في الإصلاح الديني أنّه إعادة تشكيل جديد للتناقضات القائمة. وغايتها ليست في صالح الطبقات المقهورة. ويربط ماركس نهاية الدين بنهاية الرأسمالية، والمجتمع الرأسمالي، ويرى أنّ ما يحدث اليوم من علاقة بين انتعاش الرأسمالية وانتعاش الأديان ما هو إلا دليل على هذا؛ «لذلك فإنّ ما يحدث من تطوّر ديني في العالم، اليوم، حيث لاهوت التحرير، ولاهوت الإلحاد، ولاهوت التنمية، ولاهوت الجنس...إلخ؛ هو محاولات لتجديد مضمون الدين ومنهجه، ليكون ثمّة تلاؤم بين الدين وطبيعة التطوّر في المجتمع الرأسمالي، ليكون الدين مواكباً للتطور لا معرقلاً له، حيث يتحوّل الدين إلى لاهوت إنساني ليس بحاجة إلى آلهة، وملائكة، وقديسين، وأنبياء، وأولياء... إلخ، ليس بحاجة إلى طقوس، أو شعائر، أو سلطات دينية، ومظاهر خارجية، أو كتب، أو أماكن مقدسة... إلخ؛ بل إنّها أديان إنسانية، محورها وموضوعها الإنسان ونشاطاته، ومجتمعه ومصيره في الحياة الدنيا. وبذلك، يكون للدين الاستمرار والدوام، فهو لن يكون دين الإلهيات؛ بل الإنسانيات، ولن يكن دين الطقوس؛ بل العمل، ولن يكون دين الروح، بل الطبيعة، ولن يكون دين التسليم والاعتقاد؛ بل النقد والتعقل، إنّه ليس ديناً للخلد، بل للحياة. إنّه ليس ديناً للمطلق؛ بل للنسبي» (خليفة: 2005م: 183).

ويرى ماركس أنّ الإصلاح الديني قد يجعل الدين يؤدّي دوراً ثورياً، ولكن هذا الإصلاح يجب ألّا يتوقّف؛ بل يجب أن يستمرّ.

في نهاية القرن التاسع عشر، زوّدنا غايتانو موسكا (Gaetano Mosca)، أحد مؤسِّسي علم السياسة، بصياغة كلاسيكية لما يمكن أن يُطلق عليه (تضليل الجماهير) (Crowd manipulation) كتفسير للدين. وتقديس السياسة، أُدرِك كمجرّد وسيلة، أو حيلة مخترعة من أساطير دينية على ما يبدو، ورموز وطقوس تمَّ تبنيها بشكل شعوري لأسباب دعائية وديماغوجية. في مقالة الطبقة الحاكمة (The Ruling Class) (العنوان الأصلي لهذه المقالة هو: Elementi di scienza politica, 1895). يناقش موسكا، في الفصل نفسه، الكنائس، والشيع، والمذاهب الدينية، والأحزاب السياسية، ويضع مؤسِّسي الأديان ومؤسِّسي المدارس الاجتماعية - السياسية ضمن الفئة نفسها. فقد لاحظ أنَّ المجموعة الأخيرة هي «أنصاف أديان خالية من العنصر القدسي. وهو يرى أنَّ المذاهب الدينية، والأحزاب السياسية، تتصرّف بالطريقة نفسها، و«طالما أنَّ أتباعها مخلصون لها، وللعَلَم، فإنّهم يتستّرون عليها، ويبرِّرون أعمالهم الخبيثة السيئة». طالما أنّهم

مهتمون، من يأخذ العادة يتحوَّل إلى شخص مختلف تماماً. موسكا يرى أنَّ السمات الطقسية والرمزية للحركات السياسية كانت شكلاً علمانياً ودنيوياً من أشكال المكر اليسوعي، التي تستخدم لخداع وتضليل الجماهير[1].

«يمكن لأيّ مدقق أن يلاحظ، عند التدقيق القريب، أنَّ الحيل، التي تُستخدم لإقناع الجماهير متشابهة تقريباً في جميع الأزمان والأماكن، بما أنَّ المشكلة هي دائماً محاولة استغلال نقاط الضعف نفسها عند الإنسان. فالديانات كافةً، وحتى تلك التي تنكر وجود كيانات خارقة، لها أسلوبها الحماسي الخاص بها، وطقوسها التي تميزها عن غيرها، نصوصها، وخطاباتها التي تحمل أفكارها، ومكوِّناتها. كلٌّ منها لديها طقوسها، وعروضها المبهرة والبرَّاقة، التي تستثير الخيال. بعضها يقدِّم استعراضه بالشموع الموقدة، وبإنشاد الابتهالات والتضرُّعات. وأخرى تسير خلف أعلام ورايات حمراء على نغمة النشيد الوطني الفرنسي (Marseillaise). كلّ الأديان، وكل الأحزاب، التي تأسَّست مع جرعة خفيفة، أو ثقيلة من الحماسة الخالصة لتقود الإنسان نحو أهداف معيّنة قد استخدمت، بدرجات متفاوتة، أساليب مماثلة للأساليب اليسوعية الماكرة، وفي بعض الأحيان، أسوأ بكثير؛ إذ إنَّ المذاهب والأحزاب السياسية، في يومنا هذا، ماهرة جداً في خلق السوبرمان، البطل الأسطوري، الرجل النزيه بالمطلق، الذي يسعى، بدوره، إلى الحفاظ على بريق العصابة، ويجلب الثروة والقوة للماكرين ليستخدموها»[2].

هذا ما قاله غايتانو موسكا (Gaetano Mosca). أما العنوان الأصلي لهذه المقالة، فهو: (Elementi di scienza politica, 1895).

إنّ تديين السياسة؛ أي: صناعة الدين السياسي، تعني ابتكار إيديولوجيات سياسية ذات طابع عملي لوضع الأفكار العقائدية للدين موضع التنفيذ، والفوز بحكم الناس بطرق سياسية تقليدية، أو معاصرة، وبسط القيم الدينية من قيم، وأفكار، ورموز، وعقاب، وثواب، وتحديد دين الدولة في الدستور، وإحكام السيطرة على التنوعات الدينية واللادينية في المجتمع.

مصطلح (الدين السياسي) (Political Religion)، يُنسَب، بشكلٍ عام، إلى الفيلسوف النمساوي إيريك فوغلين (Eric Voegelin)، الذي نشر كتابه (**الأديان السياسية**) (The Political Religions) عام (1938م). هنا، مرةً أخرى، تمَّ استخدام المصطلح قبل نشر كتاب فوغلين: استعمله كوندورسيه (Condorcet) في زمن الثورة الفرنسية. وعرَّف أبراهام لينكولن (Abraham

(1) جنتلي، إميليو، الدين السياسي بديل عن الدين أم أنه دين جديد؟ موقع معابر: http://maaber.50megs.com/issue_august11/spotlights3.htm، تاريخ الاقتباس: 10/ 1/ 2015م، ترجمة إبراهيم جركس، ويمثِّل هذا المقال الفصل الأول من كتاب جينتيل (السياسة كدين) (Politics as Religion)، مرجع سابق.

(2) المرجع نفسه.

(Lincoln) تبجيل وتوقير القوانين، التي وردت في الدستور، وإعلان الاستقلال، بأنّه (الدين السياسي للدولة). كما أطلق لويجي سيتيمبريني (Luigi Settembrini) على حركة (إيطاليا الشابة) (Giovine Italia) -الحركة الوطنية- تسمية (الدين السياسي الجديد). واستخدمت الفاشية المصطلح بشكل واضح منذ العشرينيات لتحديد وتعريف وجهة نظرها التوتاليتارية الفاشية في السياسة. وفي عام (1935م)، قام المؤرخ النمساوي كارل بولانيي (Karl Polanyi) بدراسة «الميل نحو الاشتراكية القومية لإنتاج الأديان السياسية»، في حين أنَّ اللاهوتي الأمريكي راينولد نيبور (Reinhold Neibuhr) طبَّق هذا المصطلح على الماركسية والشيوعية[1].

«لماذا تتضمّن نهاية الشيوعية فراغاً أكبر ممّا قيل عنه، فراغاً لا يمكن ملؤه بأية إيديولوجيا تعويضية، إلا إذا كانت تملك الفضائل اللاهوتية نفسها. ولكن هنا تكمن نقطة الضعف: فتطوّرات العلمنة، الموازية لتطوّرات الفردانية، تقوم حاجزاً من كلّ جانب ضدّ عودة العقائد، وحجج السلطة والنفوذ. فانهيار الماركسية، ليست الأفكار السياسية، التي نشطت حياة ملايين الناس، هي التي صارت باطلة وحسب، وإنّما، أيضاً، كلّ رؤية لاهوتية للسياسة. إنّنا لا نجتاز ممرّاً فارغاً، انكفاءً مؤقتاً على الحياة الفردية، قابلاً لأن يأخذ مكانه انبثاق مشروع كبير جديد، إيكولوجي، أو غيره. وإنّما الأزمة، بداهة، أزمة بنيوية، (تاريخية)؛ أي: مرتبطة بالانحراف الذي يمارسه العالم العلماني والديمقراطي، بلا استثناء، على كلّ أشكال التدين التقليدية» (فيري: 2002م: 17).

استعمل هانز مائير (Hans Maier) مصطلح (الدين السياسي) في حقل العلوم السياسية، على الرغم من أنّ ظاهرة الدين السياسية قديمة قدم الأديان، وكان المصطلح يشير إلى الاستخدام النازي للدين أيام النازية، والمجتمعات الشمولية أكثر عرضة لظهور الدين السياسي، لكنّ هذا لا يعني أنّ المجتمعات الديمقراطية تخلو من الدين السياسي، فقد يرادف هذا المصطلح مصطلحاً آخر فيها، وهو (الدين المدني)، ففي أمريكا استخدمه بهذا الوصف روبرت بيلّاه (Robert bellah) عام (1967م).

العلماء الذين درسوا ظاهرة الدين السياسي هم:

1- وليام كوتلي في علم السياسة.
2- كريستوف دوتشمان في علم الاجتماع.
3- إميليو جنتلي في التاريخ.
4- أوليفر أو دونوفان في اللاهوت.

(1) المرجع نفسه.

ويرى بعضهم أنّ الدين السياسي نمط استخدام علماني للدين، فالداعية الديني يستخدم فيه طرائق علمانية، بل إنّ هناك من السياسيين العلمانيين من يستخدمون الدين السياسي وسيلة لهم.

«تمتد جذور الدين السياسي النظرية إلى جان جاك روسو، في القرن الثامن عشر، الذي دعا إلى (الدين المدني)، الذي يمكن أن يخلق الروابط السياسية اللازمة لوحدة البلاد، وجادل اللاهوتي البروتستانتي السويسري أدولف كيلر (1872-1963م) حول الماركسية في الاتحاد السوفييتي، وقال: إنّها قد تحوّلت إلى دين علماني، وقبل أن يهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، نشر الألماني إريك فويجلين كتاباً بعنوان (**الأديان السياسية**)، وقدّم لويجي ستورزو (1871-1959م) ملاحظات حول الدين السياسي، حول ما أسماه «الدين العلماني، وضع الدين أو الدين العالم»، وكذلك قدّم بول تيليش(1886-1965م) وغيررهارد ليهولز (1901م)، وفالديمار كوران (1902-1954م)، وريمون أرون (1905-1983م)، وولتر بنيامين (1892-1940م) (Wikipedia,).

رأى أغلب هؤلاء العلماء والباحثين أنّ ظهور الدين السياسي رد فعل على الفراغ الوجودي والعدمية، قبل ظهور الحداثة، وكانت السياسة المباشرة صعود الدولة البيروقراطية في المجتمع الجماهيري، وقد وصفها أغلبهم بأنّها تمرّد (ضد دين الله)، و(شبه الأديان)، و(بديل الأديان)، و(الأديان المتلاعب بها من قبل الإنسان)، و(معاداة الأديان)، وهو ما كانت الحداثة والعلمنة سبباً له أيضاً في المجتمعات الحديثة.

الأحزاب الإسلامية شذّت عن مفهوم الإسلام السياسي في الغرب، فأعادت تصنيع الأديان لغايات سياسية من أجل إعادة حكم الإسلام للعالم الإسلامي، وغزو العالم من جديد!! فقد كان حلمها هو الخلافة، وإعادة الخلافة، ويندر أن تشذّ حركة إسلامية عن هذا.

الأكاديمية المتخصّصة في نشر بحوث عن الإسلام السياسي هي (السياسات، والدين، والإيديولوجيا، وقد بدأت عام (2000م)، واستقر اسمها على هذا المسمّى عام (2011م)، وتنشر من قبل تايلور وفرانسيس.

قام هانز مائير من جامعة ميونخ، وهو الذي أطلق مصطلح (الدين السياسي)، بنشر بحث حول (الدين السياسي: المفهوم والحدود)، جاء في خلاصته: «يدرس هذا البحث الشيوعية، والفاشية، والاشتراكية، باعتبارها تقدم العناصر الأساسية للدين التقليدي، مثل طقوس التطهير، والتوبة، والتجديد، والأنماط الطقوسية للسلوك والبدع، وهو يقدّم هذه الظواهر كمفاهيم تلقي الضوء على هذه الظاهرة، من خلال تحليل النازية، التي قدّمها الكاتب فرانس فيرفل عام (1932م)، وهو يقول: إنّ جذور جاذبية تكمن في تحليل هذه الأزمة الاجتماعية والسياسية لفايمر (Weimer) التي ظهرت على نطاقٍ واسع كأزمةٍ شخصية تخص المعنى، والهوية، وهو ما

أضفى شكلاً تعويضياً، وهالةً على الحركة النازية بأكملها، وأخيراً يشكّك الباحث في شرعية (الدين السياسي) مفهوماً، ويسأل عمّا إذا كان يمكن حقاً أن يستخدم لشرح أو إلقاء الضوء على الظواهر السياسية، دون توشية الفكرة الأساسية للدين في هذه العملية» (Maier: 2007)[1].

الأمر مختلف في العالم الإسلامي، حيث الإسلام السياسي واقع حال، سواء في التطبيقات الإسلامية العامة أم في الحركات والأحزاب الإسلامية: «لقد تعلق الدين بالسياسة، مثلما تعلق العسكريون، مثلاً، بالحكم مباشرة، أو مداورة، ولا يكفي وضع فاصلة، أو فارزة بين الدين والسياسة، أو بين العسكر والحكم في العالم العربي والإسلامي، حتى يقع الفصل، ويتحقّق الفرز. هذا الفصل والفرز لن يُفهما خارج مسارات الجمهور نفسه. فهذا الجمهور الديني - السياسي المشترك، لا يرى في الملموس تبايناً بين مبنى الإسلام ديناً، ومبنى الدولة في الإسلام، حتى لا نقول مبنى (الدولة الإسلامية). الجمهور العربي، المسلم وغير المسلم، هو جمهور عبادي (طقسي: الشهادة للواحد، النبوة (والإمامة عند الشيعة)، الصلاة، الزكاة، الحج، الصوم)، لكنه في السياسة انقيادي، لا قيادي. والقيادة في مكان آخر، فوق الجمهور. صحيح أنّ القرآن لم يقل إنّ الإسلام دين ودنيا، لكن فقهاء السياسة قوّلوه ذلك، وأدخلوه في رواسم الجمهور» (خليل: 2005م: 121)

«في كثير من الأحيان، تكون الجوانب النموذجية هي الصفات الرئيسة، التي تتقاسمها الأديان السياسية (ليست حاضرة كلّها بقوّة دائماً) (الطوائف على وجه الخصوص)، وتشتمل على الدين السياسي.

• **الهيكلة:**

- الاستبعاد بين نفسه والآخر بشيطنة الآخر، (في الدين التوحيدي، عادة، يعتمد في التفريق عبر العنصرية في بعض العقائد والسلوكيات الاجتماعية؛ وفي الدين السياسي، قد يكون التمايز بدلاً من ذلك في أسباب مثل الجنسيّة، المواقف الاجتماعية، أو العضوية في الأحزاب السياسية «العدوة»).
- قيادة متعالية، إمّا بنزعات متعصبة، وإما كمظهر من مظاهر الإلهية. غالباً ما يتمّ تصوير القيادة، وكأنّها كاريزمية.
- هياكل تنظيمية مبنيّة على نوع من الدين، مثل التسلسل الهرمي السماوي، أو نظام (دعه يتحمّل المسؤولية أمام الخالق).
- السيطرة على التربية والتعليم، من أجل ضمان أمن واستمرار وتبجيل النظام القائم.

(1) Maier, Hans: Political Religion: concept and st limitations, Totalitarian Movements and political Religion, Vol. 8, No 1, 5- 16 March, London, 2007.

• **الإيمان:**

- نظام اعتقاد متماسك لفرض المعنى الرمزي على العالم الخارجي، مع التركيز على الأمن من خلال الثقة في النظام.
- عدم التسامح والإيديولوجيات الأخرى من النوع نفسه.
- درجة من اللاواقعية.
- الاعتقاد بأنّ الفكر المتبع هو الطريق الوحيد الطبيعي أو الواضح؛ حيث إنّ الذين يرفضونه لهم نوع من «العمى» على الأقل بالنسبة إلى مجموعات معيّنة من الناس.
- رغبة حقيقية من طرف الأفراد لتحويل الآخرين باعتناق الفكر نفسه.
- الاستعداد لتبرير الوسيلة عبر الهدف، وعلى وجه الخصوص الاستعداد لاستخدام العنف والتزوير.
- الإيمان بالقضاء والقدر والاعتقاد بأنّ الفكر سينتصر حتماً في نهاية المطاف.

هذه مجرد قائمة من بعض الجوانب المشتركة، ليس كلّ من هذه الجوانب دائماً موجودة في أيّ دين سياسي»[1].

4- الأديان والعولمة:

ظهرت العولمة شكلاً من أشكال ما بعد الحداثة، التي بدأت بعد نهاية الحرب العالمية الثانية (1945م)، ووضحت معالمها الاقتصادية بشكل خاص بعد سقوط الاتحاد السوفييتي والعالم الاشتراكي، بدءاً من نهاية عام (1991م).

وإذا كان الجانب الاقتصادي من العولمة قد دُرس كثيراً، وهو الجانب الأكبر، لكنّ الجانب الثقافي وتأثيرات العولمة على الأديان ما زالت قليلة.

والعولمة، على صعيد الإصلاح، تستخدم المصطلحات الآتية، التي تتداخل فيما بينها لتدلّ على العولمة، ويمكننا اقتراح التفريق بينها:

1- **العولمية (Globality)**: وهي أولى مراحل العولمة، حيث تظهر العولمة في مركزها الأمريكي/الأوربي، وهي تشكّل مخططاتها وأفكارها للهيمنة على العالم، وقد ظهرت خلال الحرب الباردة.

2- **العولمة أو التعولم (Globalization)**: وهي مرحلة الفعاليات (Processes)، وتنفيذ الإجراءات، وهي عملية تحول حاسم وطويل نسبياً من خلال فرض عملي لآليات العولمة. وقد بدأت بعد انتهاء الحرب الباردة، وما زالت تهتم بنشر العولمة خارج مركزها الأمريكي/الأوربي.

---

(1) الدين السياسي، موقع ويكيبيديا، تاريخ الاقتباس: 10/ 1/ 2015: http://ar.wikipedia.org/wiki.

3- العولمة (Globalism): وهي المرحلة، التي يرى أصحاب العولمة أنّها «تشير إلى وضع تصبح فيه البشرية مشتركة في قيم واحدة، من حيث التعامل مع شؤون البيئة، ومن حيث أدوار الأفراد كمواطنين، وكمنتجين، ومستهلكين، مع وجود رغبة مشتركة في حل المشكلات المشتركة» (نصر الدين: 1998م: 36-37).

ونرى أنها تشير إلى اكتمال المنظومة الإيديولوجية للعولمة بعد حصاد نتائجها، وقد تشير إلى العولمة في مراحلها كافة.

وعلى الرغم من أنّ العولمة أصبحت تشير إلى هذه المصطلحات، ولاسيما مصطلحي (Globalization) و(Globalism)، إلا أن التفريق بينهما يفيدنا في فرز مساراتها، وتطورها التاريخي.

والطريف في الأمر أنّ هذه المصطلحات الإنجليزية النشأة ظهرت من جذر لغوي واحد هو (Global)، الذي يعني كروي، أو يشير إلى كوكب الأرض تحديداً، ويفيد معنى العالمي والشامل. وهذا الجذر مشتق هو الآخر من كلمة (Globe)، التي تعني، في القاموس اللغوي، الكرة، الكرة الجغرافية، والكرة الأرضية، وقد استخدم للدلالة على كرة يعلوها صليب ترمز إلى سلطة الملك وعدالته.

وفي اللغة الفرنسية، يعبر مصطلح العولمة عن نفسه بصورة أخرى هي (Mondialisation) المشتق من جذر (Monde)؛ أي: العالم.

على الرغم من أن العالم يستخدم المصطلحين (Globalization) و(Globalism)، اليوم، للدلالة على العولمة، وهي الشكل التعسفي للعلاقات الحضارية المعاصرة، إلا أنّ قدرتنا على إقامة الفصل بينهما سيمنحنا الطريق للتعامل بإيجابية مع الجانب الإيجابي العفوي.

«ليست العولمة مجرّد خلق (قرية عالمية)، كما أنّ انهيار الحدود والمسافات، الذي تحقق عن طريق التكنولوجيا والسفر، لن يؤدي، حتماً، إلى خلق ثقافة عالمية مشتركة واحدة. تبرهن قضية بن لادن على أنّ العولمة لا تخلق التجانس (تحقيق المساواة بين الأشخاص وبين الأشياء)؛ بل إنّها قد تظهر بعض الفروق الجوهرية. يتمثّل الجانب الشائك للعولمة في قضية التمركز، وهي العمليات، التي يتمّ، من خلالها، خلق الحس الخاص بما هو محلي، وما هو مميز، حيث لا يقف هذا الحسّ دائماً ضدّ العولمة، ولكنّه، أحياناً، يكون عملية من عمليات العولمة ذاتها. أدّت العلاقة الوثيقة القائمة بين العولمة والتمركز إلى نشأة مصطلح (التأقلم الكوني المحلي) (Globlisation)، الذي يعكس فكرة إنتاج كلّ منهما للآخر؛ (أي أنّ العولمة تؤدي إلى خلق التمركز، والعكس صحيح)» (ناي: 2003م: 297-298).

«ربطت كلّ حضارات الماضي بين الفن والدين: كان الفن فناً دينياً بالأساس، إنّه فن المقدس. في حضارتنا أصبح الفن لا أدرياً؛ إذ حصل على استقلاليته تجاه الدين. وحين جعلت الحضارة الحديثة الدنيوية الفن عالماً قائماً بذاته، فقد صار لزاماً عليها أن تعترف، في الوقت ذاته، بالبعد المقدس، الذي عرفه الفن قبل قيام الحداثة الغربية: «إنّ الحضارة اللا أدرية الأولى، بإحيائها كلّ الحضارات الأخرى قد أحيت، أيضاً، الأعمال المقدسة» (1957: p. 1). إنّ الحضارة الغربية، باكتشافها لمقاربة المقارنة، وبجمعها تحت عين واحدة جمالية وتاريخية وعلمية في آن واحد، لمجمل النتاجات البشرية (أقله ما لم يدمر على مرّ الزمن)، فهي قد اكتشفت الحداثة العابرة للثقافات. إنّ الحضارة الغربية هي حقيقة (عابرة للحضارات)» (ليكلرك: 2004م: 322-323).

العولمة، إذاً، جهاز إيديولوجي متكامل من الاقتصاد، والسياسة، والثقافة، والاتصال، والإعلام، والقيم، تنتشرُ وتُنشر بالقوة من مركز عالمي واحد هو (أمريكا)، ليربط به خطوط المحيط القريبة (أوربة) والبعيدة (الشرق والعالم الثالث) عن طريق شبكات الاتصال، والتجارة، والقواعد العسكرية، والهيمنة السياسية، والثقافية... إلخ.

«لم تعد الحضارة الغربية تبني كاتدرائيات، فهي لم تعد تنتج فناً مقدساً. لقد انقطعت عن أن تجعل الفن يؤدي دور الوطنية الدينية، لاسيما منذ أن فقدت جزءاً من إيمانها بالآلهة. خلافاً لذلك، إنها تبني المتاحف، وترى في الفن شكلاً جديداً من المطلق، كما أنّها ترى في خلود الأعمال الفنية مادة بديلة ممكنة عن موت الآلهة. إذا لم تعد هذه الحضارة تؤمن بالآلهة، فهل يكون ذلك مسبباً لكي تنظر إلى (الموضوعات)، التي كانت، فيما سبق، حاملة لقيم دينية، بنظرة (جمالية) أو (نظرة فعالية في تقديرها لما هو جمالي)؟ (يحول المتحف العمل «الفني» إلى موضوع) (1957: p. 21). ترتبط ولادة المتحف الخيالي بولادة الإثنوغرافيا -حيث المقصد يعتمد المقارنة أيضاً- وبمتاحف الرسم العربي، حيث لا يعود للفن قيمة دينية؛ بل قيمة تاريخية وجمالية: «كان تحول الماضي تحولاً في النظرة. دون هذه الثورة الجمالية... ما كان يقدر لمجموعات الإثنوغرافيا... أن تجتاز الحاجز الذي يفصلها عن المتاحف» (1957: p. 21)». (ليكلرك: 2004م: 371).

إنّ العولمة ما زالت في حاضنتها الأولى، ولم تكتسح العالم بعد، ولا نرى أنها ستستطيع فعل ذلك. لكن الأضرار، التي ستلحقها بالشعوب التي تتوجه نحوها، ستكون بالغة، وستكون هذه الشعوب في مقام المصدّات، وحقول التجارب لها، فعلى الرغم من التطبيل لمقولة (إنّ العالم أصبح قرية صغيرة)، لكنه ليس كذلك الآن، بل ظهر التنوع العرقي والثقافي والتمترس فيهما على أشدّ ما يكون، وأنتجت أولى هجمات العولمة نوعاً من التفتت أو التشظي

(Fractionation) الحضاري، وهو عكس ما هو متوقع من أهم أهدافها، الذي هو للعالم بطابع حضاري واحد (Globalization). وبدا لنا التعارض الآن واضحاً بين العولمة والتشظي، حيث يبدو لنا العالم، الآن، بعد أن دقت العولمة أجراسها، عبارة عن مجموعة من الثقافات المتراصّة المتزاحمة المتنافرة أكثر من أيّ وقت مضى. وإذا كانت عوامل التكنولوجيا، مثل: الإنترنت، والهاتف النقال، والمحطات الفضائية، قد سهلت الاتصال بين أطراف العالم، فهذا لا يعني مطلقاً أنّ العالم قد توحّد، أو انصهر، أو خضع لقطب واحد؛ بل ربّما العكس، فقد انكشفت خصوصيات الأمم والشعوب، وتركزت.

«ويتحدّث الكاتب الأمريكي توماس فريدمان عن العولمة، ومتطلباتها، فيعتبرها مجرد عملية (أمركة)، كما يرى أنّ العالم، على سعته، قد تحول، لأول مرة، ليصبح مجرد ملعبٍ أمريكي، وكلّ دولةٍ تريد دخول (العولمة) يلزمها أمورٌ كثيرة مثل رفع الحواجز الجمركية، وخصخصة جميع الشركات، وتحرير التجارة الداخلية والخارجية، ونزع بيروقراطية الحكومة، وإلغاء القيود على الاستثمارات الأجنبية، وتحرير أسواق المال من القيود كافة، والسماح للأجانب بحرية التملّك للسندات والأسهم، وإلغاء كلّ دعمٍ للشركات الوطنية...إلخ» (حاتم: 2005م: 464).

لقد ترافق ظهور العولمة مع احتدام التمركز في الهويات الخاصة الدينية، والعرقية، والتاريخية، خوفاً من قلع الجذور، فهل سينقلب التبشير بالعولمة إلى تكريس الإقليمية، لاسيما في المجال الثقافي، حيث التمسّك بالهوية والخصوصية، ويتحول العالم إلى فسيفساء مرصوصة تفضح، في النهاية، شبح الغول الغربي، الذي يمسك بخيوط اللعبة؟ وستكون المظاهر الاقتصادية أهمّ محركات العولمة.

هذه المظاهر الاقتصادية تلقي بظلالها الواضحة على الثقافة الخاصة، ومنها الأديان لكلّ بلدٍ تدخله، وهي تطال الكثير منه، وتعمل على تبديله لصالحها، والمقاومة في هذا المجال وغيره تؤدي إلى صدامٍ واضح تكون نتائجه مدمّرة؛ إذ يقول فريدمان: «وكل دولةٍ ترفض ذلك، أو تتلكأ في ذلك، ستطلّق عليها (كلاب الصيد) لتؤدّبها وتهذّبها حتى تعود إلى حظيرة (العولمة) طائعة». وينهي فريدمان حديثه قائلاً: «نحن -الأمريكيين- رسل العالم السريع، أعداء التقاليد، (أنبياء الاقتصاد الحر)، الكهنة الأعظم للتكنولوجيا الرقمية، نعمل لتوسيع ونشر قيمنا، ومطعم (البيتزا) نريد أن يقتفي العالم أثرنا، ويصبح ديمقراطياً ورأسمالياً، وعلى شفتيه زجاجة بيبسي كولا، وميكروسوفت على جهازه الحاسوبي» (حاتم: 2005م: 465).

وحين يُسأل فريدمان: من هم كلاب الصيد؟ ومن هم القطيع الإلكتروني؟ فإنّه يجيب: «إنّ سوروس اليهودي، وأمثاله، هم ذلك القطيع الإلكتروني، وهم القوة الهائلة ذات الألف ذراع، التي تطوّق العالم، بلداً بلداً، وقارةً قارة. وهذا القطيع يشكّل أكبر قوةٍ، وهي أقوى من أيّة قوة

عسكرية، أو سياسية على الأرض، وهم، نساءً ورجالاً، يعملون في أسواق المال، والشركات متعددة الجنسيات، وشركات الاستثمار» (حاتم: 2005م: 465).

يؤكّد بروديل على الجوانب الاقتصادية في تحوّل الحضارات وحركتها، فقد درس في كتابه (**زمن العالم**) المسار الكرونولوجي للأشكال المتتابعة في الاقتصاد العالمي، ويرى أنّ عولمة التاريخ هي «إدخال الحضارات غير الغربية في إطار الخطاب التاريخي: الإسلام، أمريكا ما قبل كولمبس، اليابان والصين، إنّ مادة التاريخ -كما يرى بروديل- عبارة عن الحضارات، ما هي الحضارة إذاً؟ (كلّ عالم مكون من مجموعات كثيفة من السكان قد طور جملةً من الأجوبة الدولية، كما كوّن نزعة يتمسك بها، الحضارة هي إنزال إنسانية ما في مكان ما، إنها صنف معين من التاريخ، إنها ترتيب ضروري. لم تمل الإنسانية لتصبح واحدة إلّا منذ نهاية القرن الخامس عشر» (ليكلرك: 2004م: 41-42).

ويرى بروديل أنّ «الديانات عبارة عن أنظمة رمزية تسير عبر طرق معقدة بين الحضارات، حيث تُقابل أحياناً بحواجز لا يمكن اجتيازها.

كان من نتائج العولمة على الأديان ظهور مجموعة من المظاهر الجديدة، التي لم تكن مألوفة سابقاً، وهي -كما يذكرها الباحث الدكتور دين محمد محمد ميرا صاحب- كما يأتي: (صاحب: 2007م: 90)

1- ظهور مصطلحات السوق في عالم الأديان، والشركات متعددة الجنسيات، وشركات الاستثمار.

2- رفض المقدس في الأديان.

3- هدم منطق الثوابت والمتغيرات.

4- علمنة الدين وخصخصته.

5- فرض المنظور التعددي.

6- فرض رؤية ما بعد الحداثة ومناهجها.

7- هدم الهويات الدينية».

وفي مجال ظهور مصطلحات السوق في عالم الأديان، يرى الباحث أنّ هناك مجموعة من المصطلحات الجديدة، التي تجمع بين السوق والأديان، قد ظهرت، وهي:

«انظر إلى هذه القائمة لبعض المصطلحات، التي نجدها في الكتابات المعاصرة، لنتعرّف، من خلالها، تأثيرَ العولمة الطاغي على الدراسات الدينية المعاصرة، أو على التناول المعاصر للدين:

1- سوبرماركت الأديان (Religious Supermarket).

2- خصخصة الديني (Privatizing religions).

3- تصدير الدين (Exporting religions).

4- إنتاج الديني (Producing religions).

5- تسويق الدين (Marketing religions).

6- استهلاك الدين (Consuming religions).

7- الاستهلاكية الدينية (Religions Consumerism).

8- مكدونالية الدين (Mcdonaldization of religion).

9- التحكم في سوق الأديان (Controlling religions Market).

10- تغيير المنتج الديني (Changing religions product)» (صاحب: 2007م: 92).

«لكنّ الغارة العولمية على الأديان لزمها نسيان الأصول، وهجر الجذور، إذا كانت لا تساعد على التوافق مع مقتضيات التكيف للسوق، ورغبات المستهلك. والمستهلك يريد ديناً منفتحاً على العالم، يحتضن كلّ البشر، ولا يفرض على أحد منهم منهجاً معيناً، يحترم حريتهم، وتنوع اختياراتهم داخل الدين الواحد، مهما كان هذا الاختيار مصطدماً مع الأصول، ومتناقضاً مع القواعد. ويعاملهم جميعاً بالمثل، ويساوي بينهم في النظر، ويعدل بينهم في المعاملة، ويمنحهم جميعاً الحقوق نفسها، وليس هناك صورة دينية واحدة تقرب الإنسان من الخلاص، أو الحقيقة دون أخرى» (صاحب: 2007م: 93).

ويرى الباحث أنّ هذه المصطلحات تشير إلى أنّ الدين منتج بشري؛ بل هو بضاعة، وعلى هذه البضاعة أن تعرض نفسها في (سوق الأديان)، وعليها أن تقنع بحكم المستهلك، الذي قد يقبلها، أو يرفضها، وفي حالة رفضها، على هذا الدين أن يغير شكله، ويدخل في المنافسة من جديد، وينتج عن هذا أنّ الغارة العولمية...).

ويرى الباحث أنّ العولمة أثّرت في المسيحية بشكل أكبر من كلّ الأديان الأخرى، ربما بحكم ظهور العولمة في عالمها، «وظهور مصطلح ما بعد المسيحية في العالم الغربي يقول الكثير عن هذا التأثير الكبير لمن يستطيع قراءة متغيّرات السوق الديني في الغرب. وكتاب الأسقف الأمريكي (John Spong)، بعنوان: **(لماذا ينبغي أن تغير المسيحية نفسها أو تموت)** (Why Christianity Must change or die)، خير تعبير عن التأثير الكبير، الذي أحدثته العولمة في المسيحية. ولم يحظ المنظور الاجتماعي بهذه المكانة الأثيرة في الآونة الأخيرة، إلا لقدرته على رصد التغيرات، ومراقبة الأسواق في عالم الأديان. وقد يتراءى للبعض أنّ الإسلام لم يتأثر بالعولمة كما تأثرت المسيحية، لكنّ محاولات القراءة المعاصرة للقرآن الكريم، في شتى صورها ومظاهرها، لا ينبغي أن تغيب عن بالنا في هذا الصدد. فعندما يذهب نصر حامد أبو زيد إلى (أن القرآن الكريم منتج ثقافي)، فإن هذا يلخّص كلّ ما قلناه إلى الآن في قراءتنا لمصطلحات السوق

في دراسة الأديان. فتأكيد الفرضيّة، التي كانت سائدة في الفكر الإلحادي، أنّ الدين صناعة بشرية يُعَدُّ أثراً بارزاً من آثار العولمة على الفكر الديني، ويؤكّدها توظيف مصطلحات السوق في مجال الأديان» (صاحب: 2007م: 95).

ويخطئ الباحث؛ إذ يرى أنّ الدين هو الوحيد القادر على تكوين الجماعات الإنسانية المتماسكة، فالتاريخ يقول عكس هذا؛ لأنّ المجتمعات الدينية مجتمعات محتربة مع غيرها، ومع نفسها، ويسودها التفكك والعلاقات الاقتصادية، والعشائرية، والعائلية، والطائفية، مهما كان حضور الدين. وتاريخ الإسلام خير شاهد على هذا، فمنذ بدايته حتى هذا اليوم تسود فيه عوامل الاحتراب، والتكتل، وقد اكتشفنا، ونحن في أشدّ حالات الدهشة، أنّ الدول العربية أكثر الدول تآمراً على بعضها، على الرغم ممّا يجمعها من عوامل الدين والقومية. والتاريخ المعاصر أكبر شاهد على هذا.

ربما أدّى مفهوم التعددية الدينية دوراً أساسياً في العولمة، وهو يقضي بتعايش الأديان وتجاورها؛ بل يرى أنّ الدين وفهمه ليس حكراً على رجال الدين ودعاته، فهو يسمح للجميع باللقاء والحوار باعتبارهم متحدثين عن الأديان.

لكن (صاحب) يعترض على هذه التعددية، ويعدّها تجاوزاً على الدين، فهو يرى أن الإسلام، مثلاً، سيصمد أمام ماستفعله العولمة في هذا المجال. أما الأديان الأخرى، فستتسرب إليها رياح العولمة بسهولة، «وقد لا يرى بعض الأديان، مثل: البوذية، والمسيحية، مشكلة في علمنة الدين، وقد تتضامن معهما الهندوسية إلى حدّ ما، وكذلك الأديان الصينية واليابانية، وقد لا تجد الروحانيات الجديدة، والتيارات الدينية الحديثة المتعددة الشائعة في الغرب حرجاً ما في هذا الأمر. لكنّ الإسلام، واليهودية الأرثوذكسية، لا يُتصوّر أن يرضيا بهذا التطور، الذي يُعتبر تدميراً للدين، وتخريباً لرسالته، وإلغاءً لحقيقته» (صاحب: 2007م: 101).

وهناك من العلمانيين من يستسهل، من وجهة نظر الباحث، عملية دخول العولمة، «ف: فريد إسحاق، ونصر حامد أبو زيد، أو فضل الرحمن، أو محمد أركون، مثلاً، لا يرى جمهور المسلمين فيهم، وفي إنتاجهم، انسجاماً مع ما يعتقدونه واقعياً، أو تاريخياً. إنّما يرون فيهم مظاهر للتأثير الحداثي، وما بعد الحداثي، وللاستشراق الذي مات. وفي هذه الحالة، لا يتوقع أن تفيد الدراسات الخاصة بالإسلام من هذا الحضور شيئاً له تأثير في المجتمع الديني. وقل الكلام نفسه بشأن أيّ دين آخر. وإنّ حضور هذا النوع من المفكرين، الذين يحرص غير المسلمين على اعتبارهم ممثلين للإسلام، لن يسهم إلا في (التمييع)، وزيادة الفوضى التفسيرية، والتأويلية، وتقوية مواقف أصحاب نظريات المؤامرة. فهذه الخطورة الكامنة في هذا النوع من الحضور لا يجوز الإغضاء عنها، بل ينبغي السعي في محاولة تصحيحها، ما دمنا نعيش في

عصر غياب المرجعيات، واضمحلال السلطة التقليدية، وسلطة المؤسسات في المجتمعات الدينية المختلفة» (صاحب: 2007م: 107).

هكذا، أصبحت الحياة استهلاكية في ظلّ العولمة، وأصبح الدين، أيضاً، ضمن حاجات الاستهلاك، «فبعد أن كانت الحياة بحثاً عن المعنى، الذي يساعد على بلوغ الخلاص والسعادة الدائمة، من خلال السلوك الخلقي، والسمو الروحي، الذي ينبغي أن يغطيا كلّ حركات الإنسان في جميع مجالات الحياة، أصبحت الآن محصورة في المتعة الاستهلاكية، وكما عبّر أحد الاجتماعيين المعاصرين: إنّ الاستهلاكية تشكّل الإيديولوجية الفعالة، التي ترى أنّ معنى الحياة يكمن في شراء الأشياء وتجارب العروض الجديدة، ويقول: إنّ الاستهلاكية -كإيديولوجية المستقبل- لن تجد المعنى في الأمور، التي اعتبرت، إلى الآن، مقدّسة، إنما في تلك الأشياء الدنيوية، والسعي نحو الإشباع الشخصي، فيصبح الدين -كما يرى آخر- «مختزلاً فيما يقدّمه للفرد في هذه الحياة، وليس في الحياة الأخرى»، وهذا هو قمة الخصخصة للدين فهماً واعتناقاً وتطبيقاً. لقد ظهرت في أدبيات الغرب الدينية المعاصرة مصطلحات تعبّر عن هذه (الاستهلاكية) بصورة واضحة من أبرزها مصطلح (Mcdonaldization)، الذي ابتدعه العالم الاجتماعي جورج ريتزر (George Ritzer) في (1993م)، الذي يعني، عندما يطبّق على الدين، تعبيراً عقلانياً عن الدين، وتأكيداً لتجربة روحية فردية ذاتية، كما يقول ستيفن هونت، وكذلك مصطلح (Desneyization)، الذي ابتدعه بري مان (A. Bry man) في (1995م)، الذي يعني في المجال الديني: إزالة الفوارق الثقافية، وخلق حالة من السطحية، وجعل القضايا المتعلقة بالحقيقة وكيفية تصورها لعبة. وكلا هذين المصطلحين يفسّر لنا لماذا سهل إطلاق مصطلح (البضاعة) على الدين، ويلخص لنا حقيقة المنظور الذي ينظر به إلى الدين في عصر الاستهلاكية» (صاحب: 2007م: 109).

ولا شكّ في أنّ العولمة ستهدّد الهويات الدينية الجماعية والاجتماعية، وسيكون هناك الحق للأفراد بالانسلاخ عنها، واختيار ما يناسبهم، وستفرض نزعة العولمة الاستهلاكية ذلك على الناس، حيث ستعتبر الدين حاجات استهلاكية يجب أن تناسب مذاق الفرد وحاجته. «يقول العالم الاجتماعي المعاصر ستيفن هونت: (إن الأسواق الروحية تشجع الناس على البحث والاختيار، حتى يجدوا هوية دينية تناسب تجربتهم الفردية، وليس الجماعية، إنّها حرية للبحث عن عقيدة دينية تعكس الفهم الاجتماعي، وتقويه، وتعطيه تعبيراً رمزياً، ومن هنا، فإنّ المحيط الديني المعاصر يسمح للأفراد بحرية اكتشاف حقائقهم الروحية الخاصة وفق ما يهمّهم في حياتهم، ويوفّر لهم وسائل تعينهم على خلق شخصية جديدة، فالدين، في نظر ما بعد الحداثة، يساعد على بناء هوية، واختيار نمط معين للحياة، كعمل ذاتي يجعل الفرد يكون كما يرغب أن يكون). فعندما تسود هذه النظرة إلى الدين، فلن يكون هناك مكان للهويات الدينية الجماعية والاجتماعية. وهذا تحدّ آخر يفرض نفسه أمام الباحثين في الأديان، فهل ذهبت عصور

المجتمعات الدينية وأصبحنا في عصر (الفردانية الدينية)، حيث يختار كلّ فرد صورة معينة يرضى بها لحياته الدينية إنْ أراد أن يكون متديناً، دون أن يكون هناك اتفاق عام على أدنى معايير؟» (صاحب: 2007م: 113).

لا شكّ في أنّ الكثير من هذه التحديات أمرٌ واقعٌ، ولا شكّ في أنّ الأديان لا تملك الأسلحة المتكافئة للتحدي، ولذلك يبدو الأمر رهن الزمن القادم، على الرغم من أننا نميل إلى أنّ المجتمعات قد تميل إلى الانكماش زمناً ما، لكنها ستنفجر يوماً، وتنفتح كلياً أمام أمواج العولمة.

«قد تكون أوجه الاختلاف بين الجماعات المتعدّدة، المسماة الحركات الدينية الجديدة، أهمّ بكثير من أوجه التشابه الموجودة بينها، ومن ثَمَّ لن يفيدنا أن نكدّس تلك الجماعات كلها، ونضعها تحت المصطلح الواحد نفسه (ألا وهو «الحركات الدينية الجديدة»). يعالج هذا المصطلح، بإيجاز، أيضاً، العناصر المهمّة الأخرى الخاصة بعدد من هذه الجماعات المسمّاة بالحركات الدينية الجديدة. فإذا أخذنا، بصفة خاصة، القليل من الأمثلة النموذجية للحركات الدينية الجديدة، مثل جماعات كنيسة التوحيد، الهاري كريشنا، والسوكاجاكاي، فسنجد أنّ الشيء الوحيد المشترك بين هذه الجماعات لا يتمثّل في كونها جديدة فحسب؛ بل يتمثل، أيضاً، في جذورها المشتركة الخاصة بكلّ من العولمة، وتخطّي الحدود القومية» (ناي: 2003م: 335).

5- الأديان التقريبية (بارادينية) (Para - Religions):

(أ) الأديان الكاذبة (Pseudo Religions):

الأديان الكاذبة، أو الزائفة، مصطلحٌ تستخدمه الأديان المعروفة لتشير به، تحقيرياً، إلى مجموعة من الأنظمة الفكرية، والمعتقدات الروحية، والفلسفات التي تشبه، من الناحية الوظيفية، الأديان، ويكون لها مؤسس، ونصوص، في الغالب، مثل: (المعتقدات الإيمانية، التصوف، الأخويات، القبالا، العلم المسيحي، أمّة الإسلام، الثيوصوفيا، وغيرها)، ويمكن أن تشير، أيضاً، إلى الإيديولوجيات الشمولية، التي رأينا أنها نوع من الدين السياسي، مثل: (النازية، الفاشية، الشيوعية)، على الرغم من أننا نبعدها عن هذا المجال.

لا يمكننا اعتبار التصوّف والقبالا نوعاً من الأديان الكاذبة؛ لأنها جزءٌ من ظاهرة الدين نفسه، فالدين، كل دين، فيه نزعة تصوفية تكون على درجات تقلّ في دين، وتكثر في دين آخر. أمّا الإيديولوجيات الشمولية، فلا يمكن اعتبارها أدياناً كاذبة، فهي -كما ذكرنا- تتشكل في بنيةٍ شبه دينية بسبب التقديس، الذي تضفيه على أفكارها، ورموزها، ومضامينها، فتبدو كذلك، ولكنها ليست أدياناً في نهاية المطاف.

لا بدّ من التفريق بين الأديان الكاذبة وشبه الأديان، كما فعل بول تيليش (1963م)، حيث الأديان الكاذبة تتكوّن وتتشكّل على غرار الأديان المعروفة أم شبه الأديان، فهي حركات وكيانات فيها تشابه غير مقصود مع الأديان. ولكي نتعرّف على الأديان الزائفة يمكننا عرض ثلاثة منها، وهي:

1- الرائيلية (Raelism)[1]:

وهي حركة دينية تعتقد بأنّ كائنات فضائية اسمها (الإلوهيم) تشبه شكل الإنسان نزلت من كواكب أخرى إلى الأرض، واتصلت برجل اسمه (رائيل)، ويسمى أيضاً (فوريلون)، وخلقت مظاهر الحياة على الأرض، وأعطته رسالة السماء، ثم ظهرت كما لو أنها آلهة، أو ملائكة، وصارت هي أصل بعض الديانات المعروفة.

أسّس هذه الحركة كلود فوريلون في باريس عام (1974م)، وهو صحفيّ السيارات الرياضية السابق، وأعلنها في مؤتمر صحفي.

«يؤمنون بالحقّ الشخصي في الممارسة الجنسية، ويدافعون عن شمولية الأخلاق، والسلام في العالم، لذلك يؤمنون في حكم العباقرة طريقاً أكيداً نحو عالمٍ أفضل، كما يؤمنون بأنّ على الإنسانية تحقيق تقدم تكنولوجي يسمح لهم بسبر أغوار الكون، وخلق حياة على كواكب أخرى، كما تحقيق الحياة الأبدية عن طريق تقنيات الاستنساخ، وتغيير الجينات، التي تواجه انتقادات شديدة. ويقوم أعضاء الرائيلية بعروض جنس النساء الإيجابي، وعراضات مناهضة للحرب. ويمارس في كنيستهم طقوس التعميد عن طريق ما يسمّى (تمرير الخطط الخلوية)، التي يقوم بها أعضاء متمرسون يسمون المرشدين».

أفكار كثيرة أخرى، مثل إيمانهم بالعباقرة، وقيادتهم للمجتمع الذي يسمونه (عبقراطية)، وباستنساخ البشر طريقاً للخلود، إمّا عن طريق الاستنساخ المستمر للشخص، وإمّا عن طريق استنساخ جيناته في جسد آخر ليستمرّ فكره وعقله، لاسيّما إذا كان عبقرياً. وقد أنشأت شركة (كلونابد)، التي استقلّت عن الحركة، على الرغم من صلتها بها، والتي استنسخت أوّل فتاة بشرية، وأسمتها (حواء).

وتبدو الرائيلية وكأنّها تطبيق لأفكار ظهرت في ستينيات القرن العشرين، تخصّ الكائنات الفضائية، التي تزور الأرض، وقد ظهرت هذه الأفكار في أعمال أدبية مثل أعمال الفرنسي جان سنيدي، والمؤرخ الذي بالغ في وجود كائنات فضائية ناقلة للحضارة إريك فون دينكان، وتتبع الحركة من جهة لما يعرف بـ: (دين الكائن الكوني)، ولكن علاقتها بالديانة اليهودية واضحة،

(1) ويكيبيديا: معتقدات الرائيليين، تاريخ الاقتباس: 11/ 1/ 2005م.

ولا نستبعد أن يكون زكريا ستشن قد أخذ أفكاره منها، وتحدث عن كائنات أنوناكي السومرية، التي أتت من كوكب نبيرو...؟

2- أديان الكائن الحي:

وهي مجموعة ديانات تؤمن بوجود حياة كونية في الكواكب تهتم بمساعدة البشر على الأرض، ويمكن التواصل معها، وقد ظهرت مثل هذه الأديان، بعد انتشار أدب الخيال العلمي، وكتابات الخيال الغريب، والأطباق الطائرة، والسفن الفضائية، التي تزور الأرض، وغيرها من التصوّرات. وقد رأى معتنقو هذه الديانات أنّ هذه الديانات ستحلّ مشكلات الأرض مثلما كانت البادئة في نقل الحياة والحضارة إلى الأرض.

انتشرت هذه الديانات في الدول الغربية المتطوّرة بفعل انتشار الأفكار العلمية، وأفكار المستقبل، وتأويلاتها الخيالية، وأدب الخيال العلمي. وبعض هذه الديانات جاد، وبعضها ساخر. ومن أشهر هذه الديانات ما سنوضحه في الجدول الآتي:

ت	اسم الديانة	المؤسس	السنة	أهم المعتقدات
1	جمعية أثيروس	جورج كنغ	1955م	جمع اليوغا مع معتقدات دينية قديمة، مع فكرة وجود كائنات كونية تهدف لمنع تدمير الأرض بمساعدة كائنات كواكب أخرى.
2	كنيسة دون الذكاء	إيفان ستاغ	1979م	ديانة ساخرة لها عشرة آلاف تابع، ترى أن كائنات كونية تسمى (أكسين) اتصلت بقائدها وأعلمته بنيتها غزو الأرض عام (1983م) الذي لم يتم، لكنها لا تزال تؤمن بذلك، وتحتفل بيوم (15) تموز، باحتفالات تسمى يوم الإكس (x).
3	بوابة الجنّة	مارشال هيرف أبلوايت	1994م	يعتقدون بمجيء كائنات فضائية مع سفينة مذنب هالي، حين يمر بالأرض، ويجب أن يلحقوا بهم، ولذلك قاموا بانتحار جماعي، وعددهم 39 (18 رجلاً و21 سيدة) تتراوح أعمارهم بين (26-72) سنة، ليلتحقوا بسفينة هالي، وانتحروا في دير بوابة السماء قرب مدينة سانت دييغو في كاليفورنيا عام (1997م).

ت	اسم الديانة	المؤسس	السنة	أهم المعتقدات
4	الكنيسة الصناعية العالمية لمعربي العالم الجديد	آلان مايكل	1973م	ادّعى مؤسسها أنّ كائنات فضائية اختطفته وأعادته، وظلت تتواصل معه بالوحي، وانتشرت عن طريق سلسلة مطاعم (هنا والآن)، التي لا تطبخ اللحوم، ووصفات طعامها كونية!!
5	حركة أمة الإسلام	والاس فرد، محمد أليما محمد، مالكولم إكس	1930م	تفوق الجنس الأسود، وبعض تعاليم الإسلام المشوهة، والصوم في شهر كانون الأول/ ديسمبر. لكن مالكوم إكس صحح مسارها نحو تعاليم الإسلام فقتل، تحدث أليما محمد عن طائرة تجذب العلماء.
6	سينتولوجي	لافاييف رون هوبارد	1952م	مكننة الإنسان، والعلاقات الإنسانية، والإيمان بتقنيات العلم.
7	أكاديمية أوناروس للعلوم		1954م	الإيمان بالبعد الرابع في الفيزياء للتواصل مع كائنات في كواكب أخرى.
8	شعوب الكون (شعوب سلطة النور)			جماعة تشيكية تؤمن بوجود كائنات كونية، يتمّ التواصل معها عن طريق الوحي

(ب) شبه الأديان (Quasi - Religions):

هي التيارات والحركات التي تضفي على نشاطها القداسة، مثل: الفن المقدس، الموسيقا المقدسة، العلم المقدس... إلخ، ولا يجمع هذه التيارات جامع إيديولوجي واحد؛ بل هي تعتقد بأنّ تقديس اهتماماتها وبعضها بقوىً مقدّسة يجعل من هذه الاهتمامات استثنائية.

وقد ينظّم لهذه المجموعات مجموعات أخرى تعتقد بخوارق الطبيعة والنفس، مثل: الجمعيات الروحية، والبارسايكولوجية، وجمعيات السحر، والعرافة، والتنجيم، وهناك من يرى أنّ الماسونية مثال جيّد لهذا النوع من شبه الأديان، وربما كانت هناك جمعيات وحركات أخرى تشبه هذه، كالصهيونية، وغيرها.

شبه الأديان هي التيارات، التي تؤثّر في حياة الإنسان بطرق ما شبيهة بالطرق التي تقوم بها الأديان المعروفة، ولعل كتاب جون سميث (John. E. Smith) الذي اسمه (**شبه الأديان**) يتطرّق إلى ثلاثة تيارات من هذا النوع، وهي: (الإنسانية، الماركسية، القومية)، والمقصود بالإنسانية هي النزعة الإنسانية (Humanism) التي نشأت منذ قرون خلت، وما زالت مستمرة.

6- الإلحاد (Atheism):

الإلحاد هو إنكار وجود أيّ إله أو آلهة لها علاقة بعالمنا، أو تدبّره، والإلحاد، فلسفياً، يرفض الأدلة على وجود إله، ويقدّم نفسه دون دليل أيضاً، فالأمر يبدو وكأنّه رفضٌ لوهمٍ عن طريق وهمٍ آخر؛ لأنّ الأدلة المادية والعقلية لا أهمية لها، أمام وجود إله خارجها.

لم يكن تاريخ الإلحاد، منذ بداية الحضارات، تياراً متجانساً؛ بل يجمع الفلاسفة والعلماء اللادينيين. يبدأ تاريخ الإلحاد، منذ بداية الحضارات الأولى، حيث ظهر مشككون في جدوى الآلهة، ووجودها، وفي الحضارة الإغريقية، ظهر الكثير من الملحدين، وحين جاءت الأديان الشمولية ظهر علماء، وفلاسفة، وكلاميون، وأدباء، وشعراء، أنكروا فيها وجود الإله، وناقشوا جدوى الأديان. وازدادت حركات الإلحاد مع العصر الحديث، وظهر فلاسفة مثل شوبنهاور، ونيتشه، وماركس، أنكروا فيها كلّ ما يتعلق بالإله والغيب، ومهّدت الفتوحات العلمية لتشارلز داروين، وغيره، الأرضية لظهور الإلحاد، حتى كبرت الظاهرة في القرون اللاحقة في المجتمعات الغربية.

ترى إيما غولدمان، وهي مفكّرة وفيلسوفة وناشطة سياسية فوضوية أناركية من ليتوانيا، ويقال إنها كانت تناهض الاضطهاد بأشكاله كافةً، واستغلال المرأة؛ أنه:

«قد يبدو ذلك مفارقة صارخة، إلا أنّه، مع ذلك، صحيح بشكل مثير للشفقة، إنّ هذا العالم الحقيقي المرئي، وحياتنا هذه، يجب أن تكون طويلة جداً تحت تأثير التصوّر الغيبي، بدلاً من القوى الطبيعية المثبتة. فتحت وطأة سياط الفكرة الثيولوجية، لم تخدم هذه الأرض أيّ غرض آخر سوى أنّها محطّة مؤقّتة لاختبار قدرة الرجل في التضحية من أجل إرادة الله. لكنّ إنسان اللحظة حاول التحقق من طبيعة تلك الإرادة، فقد أُخْبِرَ بأنّه من العقم بالنسبة إلى «الذكاء البشري المحدود» أن يمضي أبعد من الإرادة المطلقة الأزلية. وتحت وطأة الثقل الهائل لهذه القدرة الكلية الأزلية، أصبح الإنسان غباراً مخلوقاً أقل قدرةً، مكسوراً، ويتعرّق في الظلام. إنّ الجائزة التي يمكن الحصول عليها من فلسفة الإلحاد هي إنسان حرّ من كابوس الآلهة، وهذا معناه حلّ الخيالات، وأوهام الماوراء. من جديد إنّ ضوء العقل قد بدّد كابوس الثيولوجي، لكنّ الفاقة، والبؤس، والخوف، ساعدت على تغذية الأوهام وتقويتها، سواء أكانت قديمة أم جديدة، مهما كان شكلها الخارجي، فإنها تختلف قليلاً في الجوهر. الإلحاد، من جهةٍ أخرى، بمعناه الفلسفي يرفض الولاء والتبعية، ليس فقط لمفهوم الإله؛ بل إنه يرفض كلّ أشكال التبعية لفكرة الإله، كما أنه يعارض المبدأ الثيولوجي على حدٍّ سواء»[1].

---

(1) غولدمان، إيما، فلسفة الإلحاد، ترجمة ابراهيم جركس، موقع الحوار المتمدن، تاريخ الاقتباس: 14/ 1/ 2015: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=209376.

- **مرادفات الإلحاد:**

هناك مفردات ومفاهيم كثيرة تقترب، قليلاً أو كثيراً، من الإلحاد، وهي:

1- اللاأدرية (Agnosis): التي ترفض وجود أيّ قوة فوق الطبيعة.

2- اللادينية (Anti - religion): التي لا تؤمن بأي دين.

3- الكفر (Disbelief): وهو الشرك بالله، أو عدم الاعتقاد به.

4- الزندقة: مصطلح إسلامي أطلق على المانويين والمجوس، ثم أصبح يشمل كلّ من يشرك بالله.

5- الهرطقة: مصطلح مسيحي يطلق على كلّ من يخرج على المقاييس أو المبادئ الأولية للدين، فهو ليس إلحاداً، بل هو اجتهاد آخر لا تعترف به المؤسسة الرسمية للدين.

6- الطبيعية الوجودية: وهي فلسفة ترى أنّ الطبيعة هي كلّ ما هو موجود، ولا وجود لما بعد الطبيعة، ولأيّ كائنات غير مرئية، مثل: الأرواح، والأشباح، والجن، والملائكة، والآلهة.

- **أنواع الإلحاد:**

1- الإلحاد الضمني: يرى البارون هولباخ، وهو أحد منظري الإلحاد، أن الأطفال، عندما يولدون، ولبضع سنوات، لا يعرفون شيئاً عن الإله وعن الدين، فهل يصحّ أن نعدّهم ملحدين، أو مؤمنين. وكذلك العقيدة الدينية للناس البسطاء، فهي عقيدة فطرية تقوم على الحواس، وليس على فكر منظم.

2- الإلحاد الصريح: هو الإلحاد المعلن بوضوح، سواء كان حقيقياً أم كاذباً، لكنه عن إرادة مسبقة.

3- الإلحاد الإيجابي: هو الإلحاد الذي يبقي وجود الله عن قناعة ليست، بالضرورة، مشابهة للإلحاد الحقيقي؛ بل قد يستعين ببعض الأفكار العلمية والفلسفية لإثبات ذلك.

4- الإلحاد السلبي: هو الإلحاد الذي يكتفي بعدم الإيمان بالله، دون الخوض في التفاصيل، وربما هو لا يجد قناعة في إثبات وجود الله عند من يدّعون الإيمان.

- **تاريخ الإلحاد:**

رافق الإلحاد الإنسان منذ بداية ظهوره على وجه الأرض، ويمكننا تتبع هذا التاريخ منذ عصور ما قبل التاريخ، والتاريخ القديم، ثم الوسيط، ثم الحديث. وفي عصور ما قبل التاريخ، حيث السؤال الذي تطرحه هذه المرحلة الكبيرة، والواسعة زمنياً، من حياة البشرية، والتي تستغرق ما يقرب من (98%) من تاريخ وجوده على الأرض، هو: هل كانت الأجناس والأنواع البشرية الأولى ملحدة؟ هل كان الإنسان الماهر، والإنسان المنتصب القامة، والنياندرتال

ملحدين؟ وما مقاييس الإلحاد والإيمان في ذلك العصر؟ ومتى بدأ الإنسان العاقل بالدخول في الدين؟ ومتى ألحد عن عمد؟ هذه التفاصيل وغيرها يناقشها علم الإلحاد بعلمية، ودقة.

وقد يدرس الإلحاد ضمن علم خاص به هو (علم الإلحاد)، أو ضمن علم الأديان، باعتباره ظاهرة دينية سلبية، وفي كلّ الأحوال، هناك من ينفي وجود إلحاد خالص؛ لأنّ الإنسان تسكنه المشاعر والأفكار المتضاربة تحت أفكاره المعلنة.

مقاييس دوكينز: وهي مقاييس وطريقة لتصنيف الإيمان عن طريق احتمالية وجود الإله قدّمها ريتشارد دوكينز في كتابه **(وهم الإله)**[1]:

يعدّ دوكينز أنّ وجود إله هو فرضية علمية، ويقترح طيفاً متصلاً من الاحتمالات تحدّد درجة أو نوع الإيمان، حيث يقع على طرفي الطيف الإيمان المطلق (بوجود إله أو بعدم وجوده)، وبين الطرفين هناك علامات فارقة، يلخصها في النقاط الآتية:

1- مؤمن بقوة بوجود إله، احتمال وجود الله (100%). يتلخّص إيمانه بعبارة كارل يونغ: «أنا لا أؤمن، أنا أعرف».
2- مؤمن بوجود الله بحكم الأمر الواقع (دي فكتو)، احتمالية وجود الله عنده عالية جداً، لكنها أقل من (100%): «أنا لا أعرف بشكل مؤكد، لكني أؤمن بقوة بوجود إله، وأعيش حياتي على اعتبار أنه موجود».
3- المؤمن الضعيف - الميل تجاه الإيمان بإله. الاحتمالية أكثر من (50%)، لكنها ليست عالية جداً: «أنا لست متأكداً إلى حدّ كبير، لكنّي أميل إلى الاعتقاد بوجود إله».
4- الحياد التام. «تتساوى عندي نسبة احتمال وجود إله من عدمه...».
5- الملحد الضعيف - الميل تجاه الإلحاد، أقل من (50%)، لكنّها ليست قليله جداً: «أنا لا أعرف إن كان الإله موجوداً أم لا، لكنّني أميل إلى الشكّ في وجوده».
6- الإلحاد بحكم الأمر الواقع، النسبة قليلة جداً، لكنها لا تصل إلى الصفر: «أنا لا أعرف بشكل مطلق، لكنّني أعتقد أن وجود إله هو احتمال ضئيل جداً، وأعيش حياتي على اعتبار أنّه غير موجود».
7- ملحد بقوة: «أنا أعرف أن الإله غير موجود، بالدرجة نفسها التي يعرف بها كارل يونغ أنّه موجود...».

يرى دوكينز أنّ كثيراً من المؤمنين يصنّفون إيمانهم على أنه من الدرجة (1) بسبب موقف أديانهم الصارم من الشكّ، بينما لا يصنّف أغلب الملحدين أنفسهم بالدرجه (7)؛ لأن الإلحاد نتيجه لعدم وجود دليل، ومتى كان هناك دليل فإن الشخص قد يغيّر موقفه. في مقالة بعنوان **(هل**

(1) ويكيبيديا، مقاييس دوكينز، تاريخ الاقتباس: 10/ 1/ 2015م: http://ar.wikipedia.org/wiki.

أنت مؤمن؟ امتحان دوكينز)، يحاول مارك تشني أن يصنّف بعض الشخصيات المشهورة على مقياس دوكينز، كالمسيح (الدرجة 1)، مارتن لوثر كينج (الدرجة 2,8)، ألبرت آينشتاين (الدرجة 4)، بوذا (الدرجة 5)، كرستوفر هيتشنز (الدرجة 7). يصنّف دوكينز نفسه على أنه ضمن (الدرجة 6).

يرى بعضهم أنّ النقطة السابعة تناقض نفسها، فالإلحاد مرتبط بالشك، ومن غير المنطقي أن يكون الملحد متأكداً بنسبة مئة في المئة من إلحاده، بينما يجادل بعضهم الآخر بأنّ مقياس دوكينز يصلح للأديان الإبراهيمية التي تؤمن بإله شخصيّ خالق للكون فحسب، ولا يصلح للديانة الهندوسية، أو البوذية مثلاً.

يشكل اللادينيون، بمختلف درجات الإلحاد، المجموعة الثالثة في تسلسل مجموعات الأديان، وهي نسبة كبيرة وقابلة للزيادة، وقد شهد العصر الحديث تنامي هذه المجموعة تنامياً كبيراً.

إنّ فلسفة الإلحاد تمثّل مفهوم الحياة دون أيّ جوهر ميتافيزيقي مفارق، أو مدبّر إلهيّ مقدّس. إنّه مفهوم العالم الحقيقي، الواقعي بمسؤولياته الجمالية، والتحرّريّة، والتوسّعية، كما أنّه يناقض العالم المتخيّل غير الحقيقي بأرواحه، وملائكته، ووحيه، والذي يبقي العقل البشري غارقاً في مستنقع المهانة والعجز. لن ندرك جمال العالم، والحياة، والحرية وروعتها، إلا بعد الفوز بجائزة الفلسفة الإلحادية في عقول وقلوب البشر. ففكرة أنّ الجمال هبة من السماء أثبتت فشلها، وعدم فعاليتها. فهي ستصبح، بأيّة حال، جوهر حافز الحياة، عندما يتعلّم الإنسان أن يرى في الأرض الجنّة الوحيدة الملائمة له. الإلحاد يساعد على تحرير الإنسان من الاعتماد على فكرة الثواب والعقاب كعدّاد الصفقة السماوية للفقر في الروح[1].

أثبت البحث العلمي أنّ الأخلاق ليس مصدرها الأديان فحسب؛ بل إنّ المجتمعات الغربية شهدت استقراراً أكبر في ظلّ الأخلاق العلمانية، ولكننا نرى أنّه لابدّ من مضيّ زمن قادم طويل لكي تتم المقارنة النهائية بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية، تلك التي لم يمضِ عليها وقت طويل في التطبيق، ومع ذلك يشهد تطبيق القانون الوضعي، والأعراف الوضعية، توسعاً أكبر وأشدّ.

«ألا يصرّ جميع الثيولوجيين على أنّه لا يمكن أن يكون هناك أخلاق، أو عدالة، أو نزاهة، أو خير، من دون الإيمان بوجود سلطة إلهية قدسيّة؟ بالاعتماد على الخوف، والأمل، هذه الأخلاق كانت دوماً منتجاً سقيماً، متشبّعاً جزئياً بالأحقية، أو الأفضلية الذاتية، بالنفاق. أمّا بالنسبة إلى الحقيقة، العدالة، والخير، من هم الذين كانوا الدّعاة الشجعان والجريئين؟ في

(1) غولدمان، إيما، فلسفة الإلحاد، مرجع سابق.

أغلب الأحيان، كانوا السيئين والطّغاة. أمّا الملحدون، فقد عاشوا، وقاتلوا، وماتوا في سبيل تلك القيم. كانوا يعلمون أنّ العدالة والحقيقة والخير ليست قيماً موجودة في السماء، أو هي عبارة عن قيم أفلاطونية موجودة في عالم مثالي مفارق؛ بل إنها متعلّقة بهم، ومرتبطة بالتغيّرات الكبيرة التي تحصل في الحياة الاجتماعية والمادية للجنس البشري، فهي ليست ثابتة، أو أزلية؛ بل إنها متغيّرة وخاضعة للصيرورة، حتى بالنسبة إلى الحياة نفسها. إلى أين ستصل فلسفة الإلحاد في مسعاها، وما المرتفعات التي ستبلغها؟ لا يمكننا التنبّؤ بذلك. ولكن يمكن توقّع هذا الحدّ: لن تتطهّر العلاقات الإنسانية من عوالق الماضي البائس إلا بوساطة نار التجديد»[1].

للمقارنة بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية، علينا أن نتذكر الحروب، التي خاضتها البشرية، وهي تعيش في ظلّ الأخلاق الدينية، وأن نتذكّر دائماً أنّه باسم الله خاض الإنسان أكبر المجازر وأبشعها في التاريخ.

«بدأ الناس طيّبو القلب بإدراك حقيقة أنّ تلك القيم الأخلاقية، التي فُرِضَت على البشرية من خلال الإرهاب الديني، أصبحت نمطية وتقليدية، وفقدت حيويتها، ونضارتها. وأيّة نظرة سريعة إلى الحياة اليومية الحالية، على سماتها المتحلّلة، على مصالحها المتعارضة مع بغضائها، وجرائمها، وجشعها، كافية لإثبات عقم المبادئ الأخلاقية الثيولوجية. على الإنسان أن يعود إلى نفسه، وأن ينظر داخل أعماقه، قبل أن يتمكّن من تعلّم علاقته مع أقرانه. تمّ تقييد بروميثيوس على صخر العصور من قبل، وحُكِمَ عليه بأن يبقى فريسة لصقور الظلام. حَرّر بروميثيوس من أغلاله، وسينجلي الظلام بكلّ أشباحه، وكوابيسه، وغيلانه. إنّ الإلحاد، بنفيه وجود الآلهة، هو في الوقت نفسه أقوى تأكيد على الإنسان وعقله وقدراته، ومن خلال الإنسان الهدف الرئيسي والوحيد للحياة، فالإلحاد هو القبول الأزلي للحياة، والغاية، والجمال»[2].

هذا ما تراه إيما غولدمان، التي عرضنا أفكارها، هنا، لأهميتها في دفاعها عن منظومة الإلحاد الذي بدا لنا، اليوم، أكثر من أيّ وقت مضى، أنّه يأخذ ملامح علم مستقل مضاد في مواجهة الدين، ولكن من دوافعه نفسها.

7- الدين الشعبي (Folk Religion):

الدين الشعبي هو الدين في تداوله الحقيقي بين الناس، بعيداً عن الطبقة والمرجعيات الرسمية لهذا الدين، وهو الموضوع الذي يدرسه علم الأديان الأنتربولوجي، أو الاجتماعي، ويتكوّن هذا الدين من التقاليد والأعراف الدينية السائدة في الطبقات الشعبية للمجتمع، التي تمثل غالبية معتنقي الدين.

---

(1) المرجع نفسه.
(2) المرجع نفسه.

يعرف دون يودر (Don Yoder) الدين الشعبي بأنّه «مجموعة الآراء والممارسات الدينية المنتشرة بين الناس، بعيداً عن اللاهوتية المتشدّدة، وأشكال الطقوس الدينية للدين الرسمي، أو بجانبها» (Yoder: 1974: 1-15)

تقوم دراسة الدين الشعبي على أساس رصد الاختلاط بين الدين الرسمي والثقافة الشعبية، وسواء كان الدين الرسمي أصيلاً في المجتمع، أم وافداً في زمن من الزمان، فإنّ هناك ما يدعو لتمازج التقاليد الشعبية المتوارثة مع الدين، الذي تعتنقه الجماعة، وهذا يدعونا إلى فرز ثلاثة أنماط أساسية في مثل هذه الدراسات وهي:

1- الأبعاد الدينية للثقافة الشعبية.

2- الأبعاد الشعبية للدين المعتنق.

3- منطقة الاختلاط، أو التنافر بين الثقافة الشعبية والدين، وما يحصل فيها من تغيرات ثقافية دينية.

وفق هذا المنظور، ينقسم الدين إلى دين رسمي، ودين شعبي، في كلّ الشعوب والمجتمعات، والدين الرسمي هو المعتقدات والممارسات الدينية، التي تحدّدها المؤسسة الدينية التاريخية، وعلماء الدين، الذين يرعونها، وتتكون من النص، والشريعة، والتوحيد، والشروح الأصولية، وأماكن العبادة، والعلماء، والوحي.

أما الدين الشعبي، فهو تداول الدين الرسمي شعبياً، وما يرافق ذلك من تغيرات وتحويرات داخل هذا التداول، وفق البيئات الثقافية والاقتصادية، وأنماط العيش، ويتمركز هذا الدين في المزارات وأضرحة الأولياء، ويميل إلى تدرجات القداسة، والابتعاد عن مركزية رجال الدين، والميل إلى شخصية القوى المقدسة، وظهور الوسطاء بين الناس والله، وانجرار الناس وراء الإيمان بالخوارق، والتبريك، والتأويل، وتتحول شخصية الولي، أو القديس، إلى مركز مهم للدين الشعبي أكثر من النصوص الرسمية والتعاليم العامة للدين.

يفصح الدين الشعبي عن حاجات ومكنونات فطرية لا يستطيع كبتها، أو تجنبها، فهو يضع هذه الحاجات وسط عقائده الدينية، دون حرج، أو خوف، فتتماهى هذه الحاجات والمكنونات والغرائز مع العقائد الدينية، وينتج عنها سلوك ديني، وأشكال دينية شعبية جديدة... ولعل أفضل مثال على ذلك التصوف، والسحر، والزار، والعين، والنذور، وغيرها.

«إن الجوانب الكونية، والدينية، والدنيوية من تفكير الناس، وممارساتهم، تكون متفاعلة معاً، ومتكاملة في وحدة واحدة. الغيب الذي يعرف أنّه قوة لا مكان أو زمان لها، أو خارج نطاق الزمن، بمعنى أنها تتعدى الزمن الدنيوي العلماني، وحدود الحياة اليومية، يكون لها تأثير عميق في حياة الأفراد. على سبيل المثال، يعمل الفلاحون، في أنشطتهم الاقتصادية والدنيوية،

بجد واجتهاد (بعرق الجبين)، من أجل تحقيق أعلى دخل، وأقصى منفعة ترفع من أوضاعهم الاجتماعية. لكنّ هذه الأنشطة تكون مبرّرة من خلال الرأسمال الكوني للستر، أو التصور الكوني للرزق، الذي ينتمي إلى عالم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله» (الأسود: 2005م: 24).

العلاقة بين الدين الرسمي والشعبي تأخذ شكل التطامن، والحوار، والتعايش، غالباً، لكنّها قد تأخذ شكل الصراع والعنف عندما يكون الدين الرسمي راديكالياً متطرفاً. ويظهر الدين الشعبي بقوة، عندما يشعر الناس بأنّ العدالة الإلهية لا تساعدهم في رفع الظلم، وأنهم صبروا أكثر مما ينبغي، ولذلك تصبح ممارسات الدين الشعبي متشعبة في حقولها الخاصة بها.

يرى ديفيد هيوم (1711-1776م) أنّ المجتمعات، التي تؤمن بالديانة التوحيدية، تنتابها نزعات تعددية، عندما تشعر بطول عذابها، وتلجأ إلى الوسطاء من الشفعاء، والأولياء، وتضفي عليهم قداسة ما. وهو ما استثمره أرنست غيلنر، حين درس الإسلام، وجاء بمفهوم البندول (Pendulum)، ليشير إلى تذبذب المجتمعات الإسلامية بين الدين الرسمي والدين الشعبي، كنوع من تفسير التباين بينهما، واللجوء إليها حسب الظروف التي يمرّ بها المسلمون.

8- الأديان والإرهاب:

الإرهاب الديني ظاهرة مرتبطة بالتطرّف والتشدّد، والمتطرّفون ينهلون من تراث الماضي، عادةً، ما يرضي أفكارهم، ويغذي نزعتهم في الانغلاق، والانعزال، وكراهية الآخر، وتكفيره.

يتحول التطرف من الممارسة النظرية الفكرية إلى الممارسة العملية، فيكون الإرهاب الفكري سبيلاً نحو الإرهاب السلوكي، أو العملي، الذي يأخذ شكل الأذى والتضييق، ثم القتل، والتصفيات الجماعية بمختلف الوسائل.

كلّ الأديان، ماضياً وحاضراً، تعاني من وجود التطرف والإرهاب؛ لأنها، ببساطة، تعتقد بامتلاكها الحقيقة، وأن هذه الحقيقة لم يصنعها بشرٌ مثل أهل الديانة؛ بل هي حقيقة إلهية مقدسة. وهكذا يكون التطرف والإرهاب عبر (المقدّس)، ثم تأتي التفاصيل الصغيرة التي تبرّر الإرهاب العملي.

لا يقتصر الإرهاب على الأديان؛ بل ينشأ بشكل واسع في كلّ المجالات؛ السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، وحين تجتمع السياسة مع الدين يزداد الإرهاب سعةً وعمقاً، لأنه يجمع أكبر توجهين إيديولوجيين قادرين على تحويل الإرهاب الإيديولوجي إلى إرهاب عملي.

ظهر الإرهاب في الحضارات القديمة والوسيطة، وارتبط في الحضارات بالأديان الشمولية بشكل خاص، ولا مجال، هنا، للبحث المفصل في هذا الموضوع. أما في العصر الحديث،

فقد ظهر الإرهاب «كفكرة سياسية إبّان الثورة الفرنسية، وهو ما يعني في المحصلة، أنّ الإرهاب، والدولة، والديمقراطية الحديثة كانا توءمين منذ الولادة، فقد بدأ الإرهاب أوّل ما بدأ كإرهاب دولةٍ خلال حقبة عصر دانتون (Danton) وروبسبير (Robespierre)، وكان عبارة عن عنفٍ جامحٍ تمارسه الدولة ضدّ أعدائها، وليس هجوماً على السلطة العليا من قبل أعدائها، الذين يتربصون بها في الخفاء. ظهرت كلمة إرهابي في سياق مصطلحات ثورية فرنسية على غرار مصطلح (الجيروندي) (Gerondist)» (إيجلتون: 2007م: 5).

الإرهاب قديم قدم البشرية، لكنّه أخذ سياقاً منظماً مع ظهور الأديان؛ بل نجد ارتباطاً واضحاً بين الإرهاب والمقدس، حيث «كانت فكرة الإرهاب، بنحو مرجّح، وثيقة الصلة بفكرة المقدس الغامضة. وسبب غموضها أنّ كلمة مقدس (Sacer) يمكن أن تعني مباركاً، أو ملعوناً: مقدساً أو ملعوناً، وقد ظهرت في الحضارة القديمة أشكال من الإرهاب خلّاقة ومدمّرة في آن، مانحة الحياة، ومبددة لها، فالمقدس خطير إذا وضع في قفص بدلاً من علبة زجاجية، وقد نبعت هذه الأفكار من خلال التأمل في لغز الحيوان الناطق: كيف حدث أنّ قواه المانحة للحياة، والمسبّبة للموت تنبع من المصدر نفسه؛ أي: من اللغة؟ ما سرّ هذا الحيوان المعوّق ذاتياً، والذي ينتهي إلى أن تقهره قواه الخلّاقة ذاتها» (إيجلتون: 2007م: 6).

ظهر الإرهاب الإسلامي إلى واجهة الأحداث بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر (2001م)، وازداد الاهتمام بربط الإرهاب الديني المعاصر بالإسلام حصراً في محاولة لكشف العلاقة بين الإرهاب والمقدس من ناحية، وبين الإرهاب والمجتمع من ناحية أخرى، فقد عزا هانز انتسبيرغر الإرهاب والتطرف إلى الهزيمة والفشل الذي يشعر به الإرهابي (أو المجتمع الذي ينتج الإرهاب) معه، والمقصود بالفشل هو فشل المجتمعات الأخرى أمام الحضارة الغربية، ولذلك فهو يرى أنّ السلوك الإرهابي اصطدام بجذر: «يكمن المخرج الوحيد من المأزق في الدمج بين تدمير الآخرين، وتدمير الذات، في التعدي على الآخرين وعلى الذات. فمن ناحية يكتسب المهزوم، في لحظة انفجاره، قوة تسلطية عظيمة. ففي لحظة تدميره للآخرين وقضائه عليهم، يشعر المهزوم المتطرف بنشوة انتصار عظيم. من ناحية أخرى، فإنه يدمر وجوده، وذلك بفعل الوجه الآخر للميدالية، أعني بفعل شعوره بأنّ وجوده كلّه لا قيمة له. ويُكسبه صنيعه هذا نشوةً إضافية، وذلك لأنّه قد لفت أنظار الآخرين، الذين ما كانوا يعيرونه أيّ اهتمام لولا استخدامه ما لديه من سلاح فتاك. وتتكفل وسائل الإعلام بأن يصبح المهزوم عظيم الشهرة، ولو لأربع وعشرين ساعة فحسب. في هذه الحالة، تصبح وسائل الإعلام المرئية بوق دعاية تُخبر الملأ بصنيعه، وتحفز الآخرين، الذين هم على شاكلته، على اقتفاء خطاه. فالتجارب المستقاة من الولايات المتحدة الأمريكية تشهد على أنّ قيام وسائل الإعلام بإبراز هذه الأحداث، وتهويل

أمرها، يوسوس إلى عقول الفتيان بأنّ قيامهم بأحداث مشابهة يلفت نظر وسائل الإعلام إليهم، ويكسبهم الشهرة» (الماجدي: 2011م: 21)[1].

ولا يرى أنتسبيرغر فرقاً كبيراً في جوهر الإرهاب السياسي في الغرب في القرن العشرين، والإرهاب الإسلامي، «وهناك تشابه كبير في أمور أخرى؛ أعني في التمسك الحرفي والمطلق بالكتب والمؤلفات، فبدلاً من ماركس، ولينين، وماو، صار القوم يحتجون بالقرآن (الكريم)، وبدلاً من كتابات أنطونيو غرامشي (Gramsci) صاروا يستشهدون بكتابات سيد قطب. وعبء الثورة لم يعد يقع على عاتق الطبقة البروليتارية؛ بل صار من اختصاص الأمة الإسلامية، كما لم يعد الحزب الإطار التنظيمي الذي يؤوي الطليعة والزاعمين بأنّهم يمثلون الجماهير؛ بل جاء الآن دور التنظيم التآمري، الذي يجمع في صفوفه محاربين إسلامويين جاؤوا من كلّ أصقاع العالم. وقد تستعير الحركة صيغاً خطابية ليست عتيقة فحسب، بل قد تبدو لبعض الغرباء مبالغة وتبجحاً؛ إلا أنّ هذا لا يمنع الحركة من أن تأخذ العديد من أفكارها الصارمة من العدو الشيوعي ذاته. فحسب وجهة نظر الطرفين: يتحرك التاريخ وفق قوانين متحققة، لا محالة، فالنصر أمر حتمي، كما يحتم الواجب فضح المنحرفين والخونة أينما كانوا، ووصمهم بنعوت تقليدية مستقاة من التراث اللينيني» (الماجدي: 2011م: 31).

لكنّ هناك من يرى أنّ الإرهاب، ومعه الأعمال الانتحارية بشكل خاص، تعبير عن عهد تضحية، وتعبير عن خلل قرباني جماعي؛ «إن سرّ مثل هذا النجاح يقوم في مكان آخر. الفرق يتمثّل في أنّ الأمر لديهم ليس عقد عمل؛ بل عهد وواجب تضحية. مثل هذا الواجب في ملجأ من أيّ تخاذل، أو أي إفساد. وتتمثل المعجزة في التكيّف مع الشبكة العالمية، ومع التقنيات دون فقدان شيء من هذه العلاقة الحميمة مع الحياة والموت. وعلى العكس من العقد، لا يربط العهد أفراداً، فحتى «انتحارهم» لا يُعَدُّ بطولة فردية؛ بل هو فعل قرباني جماعي رسّخه مطلب مثالي. وكان الجمع بين أمرين: البنية التنفيذية والعهد الرمزي، هو ما جعل مثل هذا العمل الخارق ممكناً» (بوديارد: 2010م: 23).

ومهما كان الأمر، فالإرهاب أكثر من دين سياسي، إنه فعل عدمي خارق لا بد من دراسته، ولا بد لعلم الأديان من أن يكون له النصيب الأوفر في معرفة جذور العنف في الدين، وكيف تتحول إلى أعمال إرهابية وانتحارية.

9- الأديان والثقافة:

تنتشر، اليوم، المناهج الثقافية في معالجة النصوص الأدبية، والسياسية، والدينية، وتكاد توفر هذه المناهج إطلالة نوعية للثقافة نحو الدين، أو بشكل أدقّ اعتبار الدين نوعاً ثقافياً مميزاً.

---

(1) الماجدي، خزعل، على مائدة أنتسبيرغر، مؤسسة شرق غرب ديوان المسار للنشر، بيروت، 2011م.

يؤكّد المنهج الثقافي تحليل الدين، والبحث عن الأنساق المضمرة، وهي أنساق ثقافية، وتاريخية، ودينية، تتكون داخل البيئة الثقافية والحضارية الحاضنة للدين، وتعمل على التخفي داخل النصوص، والممارسات، والطقوس، والمؤسسات الدينية، هذه الأنساق المضمرة تشتغل في العمق، ولاتظهر هي، بل تظهر نتائج ديناميتها الاجتماعية، وتشير إليها.

الأمر الثاني في المنهج الثقافي هو الاهتمام بالدين، وفق التاريخانية الجديدة، التي تنظر إلى الدين والحضارة كمركب شامل للفنون، والسياسة، والاقتصاد، فضلاً عن تصوير الدين تاريخياً، وليس دينياً.

الجانب الثالث من المنهج الثقافي هو المجاز الكلي للنصوص الدينية، وليس المجاز البلاغي، أو القواعدي، وهو ما يساعد في كشف الأنساق المضمرة، وبذلك المجاز الكلي متصلاً مع كشف ونقد الأنساق المضمرة، وليس مع نقد النصوص، وهو ما يمنحنا وعياً نوعياً في إطار أوسع وأكبر.

«إنّ دراسة الدين والثقافة هي دراسة عبر ثقافية، متعدّدة الثقافة، وتختصّ بعصر ما بعد الاستعمار. يقع النظام داخل سياق عالمي من الاختلافات عبر الثقافية، التي تعدّ، في حدّ ذاتها، جزءاً من القضايا الأوسع الخاصة بالقوّة والظلم. تقع مثل هذه الدراسات داخل النطاق الخاص بالظروف التاريخية والسياسية، التي تتشكل فيها معظم الاختلافات الثقافية (والدينية)، وفقاً للعمليات الاستعمارية، وما بعد الاستعمارية.

* يرتبط استخدام مفهوم (أو فئة) الدين ارتباطاً وثيقاً بالثقافة، حيث يَعُدُّ الدين نفسه نتاجاً لهذه العمليات السياسية، والأحداث التاريخية. وليس مصطلح الدين مصطلحاً موضوعياً، أو عالمياً (أي: مطلقاً)، ولكنه مصطلح يحمل معاني سياسية قوية على نطاق المستويات المختلفة. يستخدم مصطلح الدين طريقة لوصف (وتصنيف) تصوّراتنا حول مجموعة من التجارب والممارسات.

* ترتبط دراسة الدين والثقافة ارتباطاً وثيقاً بفهمنا للعالم المعاصر، فيُعَدُّ الدين عنصراً أساسياً للكثير من القضايا الثقافية، إضافة إلى كونه عاملاً مهماً من عوامل التطور التاريخي الخاص بالعالم والمجتمعات التي نعيش فيها» (ناي: 2003م: 350).

المنهج، أو النقد الثقافي، فرع من فروع نقد النصوص العام، وهو جزء من الألسنية، والمعني بنقد الأنساق المضمرة، أو الخفية الموجودة في الخطاب الثقافي، ومنها الديني، ويسعى لكشف حيل النص الديني في تمرير أنساقه المضمرة تحت أقنعة الخير، والجمال، والعدالة، وبأقنعة بلاغية جميلة؛ بل يسعى لكشف الأنساق المقدسة المضمرة في النصوص، والطقوس، والأساطير، والأخرويات، والعقائد.

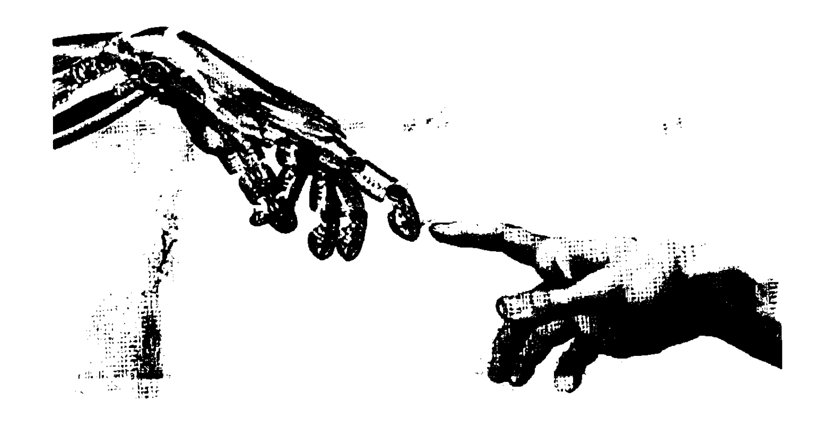
أشهر رواد النقد الثقافي هم: ميشيل فوكو، وريتشارد هوغارت، وستيوارت هول، وأشبش كاندي، ويميل أغلبهم إلى المعالجات الأدبية. أما ميشيل فوكو، وإدوارد سعيد، فيميلان إلى الشأن الحضاري، ومن ضمنه الديني، في تطبيق ومعالجة المنهج الثقافي، ولم يتبلور، حتى الآن، هذا المنهج ورواده في علم الأديان، بسبب حداثته.



الفصل الثالث

مستقبل الأديان

علم الأديان يقرأ مستقبل الأديان



1- مستقبل الأديان: من الأديان إلى التيارات الروحية:

لا يقوم النظر إلى مستقبل الأديان على التخمين، أو الظن؛ بل يقوم على أساس معطيات حاضر الأديان، وكيف يمكن أن تتطوّر به، وما الاتجاهات التي تذهب نحوها.

لو أننا تأمّلنا توقّع أندريه مالرو أنّ القرن الحادي والعشرين سيكون قرن الأديان، فإنّنا سنندهش أمام هذا التصريح؛ لأن المجتمعات (الغربية بشكل خاص) تتّجه نحو اللادينية التي تشكّل، اليوم، تقريباً، المجموعة (الدينية) الثالثة في أكبر مجاميع الأديان في العالم، ونؤكّد أنّ حالة اللادينية في تزايد مستمر.

كيف، إذاً، سنوفّق بين هذا التوقّع لمالرو، وهذا الواقع. لا بد، إذاً، من التريّث قليلاً في إطلاق التوقعات، لاسيما أنّ معطيات الحاضر يمكن أن تعطينا الكثير من الانطباعات، فالعولمة سائرة نحو أهدافها، والعلمانية تمضي، والعلم يتقدّم، والإنترنت يغيّر صورة العالم. كلّ هذا يحصل في الغرب. أمّا الشرق، والشرق الإسلامي بشكل خاص، فإنّه يتراجع إلى الخلف، وتزداد فيه الأصولية الدينية، وتنشب فيه حروب وتوترات دينية.

يبدو الأمر ملتبساً، لكننا عندما نراقب أدياناً مرادفة للإسلام، كاليهودية والمسيحية، فإننا سنجد أنّها مرّت بالعصاب الديني نفسه يوماً ما، ثمّ تراجع دورها الحضاري، وأفسحت الطريق للحياة المدنية.

أغلب الأديان تتّجه نحو النمط الروحي، وتهذيب الجانب العقائدي، وهو ما نتوقّعه لمستقبل الأديان، ربما ستنشأ أديان وتيارات روحية كثيرة، لكن حلبة الصراع الكبرى ستكون للأديان الكثيرة العدد، وسيؤدي الإسلام دوراً مركزياً في هذا الصراع بسبب ما يحصل الآن.

سيكون المستقبل القريب للأديان مشوباً بالعنف، لكن المستقبل البعيد سيشهد غلبة الإيمان على العقائد المدببة، وستتضح الصورة الروحية للأديان بشكل أفضل. أما اختفاء الأديان، فهو أمر لا يمكن قبوله، أو توقعه؛ لأن الأديان ستبقى قطباً أساسياً في الحياة، بسبب ما يمكن أن تمنحه للإنسان من توازن.

- **علم الأديان ومهماته مع مستقبل الأديان:**

وظيفة علم الأديان دراسة متغيّرات الحاضر والمستقبل؛ ليكشف لنا عن كيفية نموّ، وتطوّر، ومستقبل الأديان؛ بل مستقبل علم الأديان أيضاً، كيف ستتّسع مدياته، أو تتقلص؟ هل سيكمل بناء منظوماته العلمية، التي أتينا على ذكرها مفصلاً في هذا الكتاب؟

وظيفة علم الأديان تفسير ما سيحصل من مدّ أو جزر في الأديان، وكيفية تحوّل وظائفها من سياقات إيديولوجية وسياسية إلى سياقات إيمانية وثقافية.

أتقوم الأديان بالمهمّة الروحانية، أم ستنافسها الفنون والعلوم والآداب؟

هذه الأسئلة وغيرها هي ما يُطرَح على علم الأديان في مستقبل الأديان.

في الكثير من المؤتمرات، التي بحثت في مستقبل الأديان، اعترف الكثيرون بانحسار الأديان، وأزمتها، وسيادة لغة السوق على كلّ شيء. وقد يدفع هذا، في الوقت نفسه، إلى القول بالحاجة إلى الأديان.

أظنّ أنّ ماركس يصيب الهدف حين يقول: لا حاجة إلى محاربة الدين بغرض تنحيته؛ لأنه متى ما تغيرت ظروف الإنسان الاقتصادية والاجتماعية اختفى الدين وحده.

ولكنّ السؤال الأهم: كيف ستتغير الظروف؟ وهل تمضي في طريقها تماماً...؟ إن الأمر محاط بالكثير من الصعوبات، وإنّ زمناً طويلاً سيمضي دون تحقّق هذا التغيير.

2- مستقبل الوهم.. وهم الإله:

- **مستقبل الوهم:**

ألّف عالم النفس سيغموند فرويد كتابه (**مستقبل الوهم**)، عام (1927م)، وهو يصلح أن

نقدّم به موضوعنا عن مستقبل الأديان، لا لأنّ الأديان وهم؛ بل لأنّ الطريقة التي قدّم بها فرويد كتابه يمكن أن تلهمنا في معرفة مستقبل الأديان.

الكتاب يقدّم رؤية عن أصل وكيفية نشأة الأديان، وتطوّرها، ويحللها من المنظور النفسي.

يقول فرويد: «إن المذاهب الدينية جميعها أوهام، لا سبيل إلى إقامة البرهان عليها، ولا يمكن أن يُرغم أيّ إنسان على أن يعدّها صحيحة، وعلى أن يؤمن بها، وبعض هذه المذاهب بعيدة الاحتمال، وصعبة التصديق للغاية، ومتناقضة أشدّ التناقض مع كلّ ما تعلمناه، ببالغ المشقة، عن واقع العالم والكون، إلى درجة نستطيع معها أن نشبّهها -مع أخذنا بعين الاعتبار كما هو واجب الفروق السايكولوجية- بالأفكار الهاذية. ومعظمها يصعب الحكم على قيمتها الفعلية، ولا سبيل إلى دحضها، كما لا سبيل إلى إثباتها» (فرويد: 1998م: 43).

يجد فرويد فارقاً مهماً بين الوهم والخطأ، فالخطأ هو عدم الدقّة أو الصواب في التسبّب في حالة أو مناقشة قضية، ويضرب، مثلاً، أنّ مرض السهام، وهو هزال مصاحب لمرض مزمن سببه الشطط الجنسي. أمّا الوهم، فهو ظنٌّ مثل اعتقادنا أنّ الطفل ليس لديه رغبة جنسية؛ لأننا لا نراها ماثلة، لكنّ علم النفس التحليلي أثبت وجودها، أو وهم السيميائيين بتحويل كلّ المعادن إلى ذهب. الأوهام، إذاً، ليست أخطاء؛ بل تصورات، وأحلام، وتمنّيات يمكن أن تتحقق، ويمكن ألّا تتحقق، وما يميّز الأوهام أنّها مستمدّة من أمنيات الإنسان.

وهكذا، يرى فرويد أنّ الدين وهمٌ سببه عقدة أوديب الكامنة في الإنسان، أو في طفولة الإنسان (البشرية)، وقد كان لا بدّ منه لمواجهة الطبيعة، والموت، ومتطلّبات الحضارة، فما لم يشعر الإنسان بأنّ هناك (أباً كونياً) يقف إلى جانبه، فإنّه لن يستطيع مواجهة كلّ هذا، ويرى فرويد أنّ مهمات الإله هي إبعاد شرّ الطبيعة عن الإنسان، ومنح الإنسان شعور الرضا بالقدر، وأن يعوّض معاناة الإنسان، ويجاريه في حياته، وبعد موته.

كان وجود الأديان ضرورياً؛ لكي يتكوّن المجتمع، وتتكوّن الحضارة في ماضي الإنسان القديم. أمّا في حاضر الإنسان ومستقبله، فقد أصبحت هناك ضوابط وضعية لهندسة اجتماعية جديدة، ولنوع جديد من الحضارة، التي تعتمد على العلم، وليس على الدين. ولكنّ الغياب المفاجئ للدين سيؤثّر في أمرين أساسيين هما: (الأخلاق)، و(قوة الفرد السلبية)، وسيُطلقُ هذان الماردان السلبيان داخل الجماعة والفرد، وهو ما سيكسر الحضارة، ويدمرها.

الأخلاق العامة يمكن السيطرة عليها، نسبياً، بالقوانين الوضعية، وبالتيارات الروحية والدينية البسيطة، كالتي عرضناها سابقاً.

أمّا الفرد، فهو، في طبيعته، عدوٌّ للتحضّر، وفيه رغبات حادة سلبية ضدّ المجتمع لا بُدّ من حماية المجتمع منها، ومن هذه الرغبات زنى المحارم، والقتل، وأكل لحوم البشر، والتعذيب.

وكلّ هذه الرغبات تتغذّى من الطاقة الجنسية المكبوتة، والغائرة في أعماقه، ورغبته في التمرّد والدمار. ولذلك لا بدّ من معالجات ناجزة لتفادي الفردية السلبية ولجمها عن طريق (العلم، والتعليم، والعمل)، ففي هذه الثلاثية ما يهذّب شخصية الإنسان.

يرى فرويد أنّ سيطرة الأقلية على الأكثرية في المجتمع سيضمن كبح الرغبات والغرائز أيضاً، والمقصود بهذا مؤسسات العدل، والقانون، والعقاب، التي تحدّ من الجريمة، ومع ذلك فإنّنا لا نرى أنّ المستقبل سيخلو من الأديان؛ بل يمكننا أن نرى المستقبل بأديان مهذبة منزوعة فتيل الإيديولوجيا والحماسة العقائدية (دوغما)، وهو ما يجعلها تيارات روحية كبرى متفاديةً شكل الدين السياسي، لكنّنا نرى أنّ مستقبل الأديان سينضج باتجاه الحب، أو ما نسميه (تماهي المقدس مع الحب)، وهو ما سنشرحه مفصلاً.

- **وهم الإله (The God Delusion):**

(وَهْم الإله) أحد كتب عالم الأحياء البريطاني ريتشارد دوكينز الأكثر مبيعاً. نُشِرَ عام (2006م). الكتاب عن فلسفة الدين، ويشرح دوكينز فيه المغالطات المنطقية في المعتقدات الدينية، ويستنتج أنّ احتمال وجود الله احتمال ضئيل جداً، وأنّ الإيمان بوجود إله شخصيّ مجرد وهم. ويتفق دوكينز، في كتابه، مع مقولة روبرت بيرسيغ أنّه «عندما يعاني شخص من وهم يسمّى ذلك جنوناً، وعندما يعاني مجموعة أشخاص من وهم يسمى ذلك ديناً».

يقع الكتاب في عشرة فصول، يناقش دوكينز في الفصول الأولى احتمال وجود الله، وتتناول بقية الفصول العلاقة بين الدين والأخلاق. واستناداً إلى دوكينز، الرسائل التي يبعثها الكتاب يمكن تلخيصها في أربع نقاط:

1- إنّ الملحدين يمكن أن يكونوا سعداء، متّزنين، ذوي أخلاق، وراضين فكرياً.
2- الانتقاء الطبيعي، والنظريات العلمية المشابهة، تتفوّق على (فرضية الإله) في تفسير وجود الكائنات الحية والكون.
3- لا يجب أن يتسمّى الأطفال بديانة آبائهم، كأن يُقال (طفل مسيحي)، أو (طفل مسلم).
4- الملحدون يجب أن يكونوا فخورين؛ لأن الإلحاد دليل على عقل صحيّ ومستقل.

«يتحدّث دوكينز عن الأخلاق، ويعتبر أنّ الإنسان ليس بحاجة إلى الدين كي يكون صالحاً، ويسأل: هل كنتَ لتقتل، أو تغتصب، أو تسرق، لو علمت أنّ الله غير موجود؟. قائلاً: إنّ القليل جداً من الناس فحسب سيجيبون عن السؤال بنعم، ويذهب دوكينز، في كتابه، إلى القول: إنّ الدين يؤدي دوراً سلبياً في المجتمع. ويثبت ريتشارد دوكينز أنّنا لسنا بحاجة إلى الدين لكي نكون خلوقين، عن طريق استعراضه ومراجعته تاريخ الأخلاق، والقيم البشرية، ويقول: إنّ هذه القيم تتطوّر تدريجياً، وتطوّرها لا يأتي من الدين والتراث الديني؛ بل من الفكر والفلسفة

الإنسانية البشرية المبنيّة على النقاش، والجدال، والتجربة، والألم، ويعطي مثال العبودية، التي حلّلها الدين ومارسها، بينما نبذها الفكر البشري الإنساني المبني على قيم المساواة، ويلخص ليقول: إن الأفكار والقيم الجديدة السائدة في المجتمع البشري جعلت رجال الدين يفسّرون الآيات الدينية تفسيراً مختلفاً عن أسلافهم، حيث تتوافق هذه التفسيرات مع واقعهم، ومع الفكر الإنساني البشري السائد، ومن ثَمَّ الدين والفكر الديني هو الذي يحاول أن يتلاءم ويتوافق مع الفكر البشري، وليس العكس»[1].

ما يحصل، مع بداية القرن الحادي والعشرين، لا يمكن أن يكون مقياساً للقرن كلّه، فالعنف الديني المشتعل، الآن، بسبب التطرّف الإسلامي والإرهاب، قد يكون مدخلاً لمناقشة ما تفعله الأديان في جانبه السلبي، وهو ما سيعيد النظر في كيفية التعامل مع الدين في حضارة المستقبل.

وعلى الرغم من ذلك، يظلّ العالم، في فجر القرن الحادي والعشرين، متمسِّكاً بالدين، مهووساً به، بسبل كبيرة وصغيرة. وإذا كانت (نظرية) التعلمن، التي أيَّدها دارسو الدين الاشتراكيون العلميون، قد تمَّ الانتقاص من مكانتها، فقد يكون رجوع الإيمان الديني غير المتوقّع إلى أمريكا القرن العشرين أكثر مظاهر نقص النظرية لفتاً. ولكن قد لا يجب على المرء أن يقبل هذا الزعم بتسرُّع. فقد يكون الازدهار الديني، الذي نشهده، اليوم، مجرّد ازدهار دفاعيّ مؤقت؛ إذ يمكن المحاجَّة، بشكل مُقنِع، بأنّ الولايات المتحدة الأمريكية لم تقع قطُّ من قبلُ تحت هيمنة الأفكار العلمانية مثلما هي عليه اليوم. فثقافة نخبة الأمة، كما تُمرئيها، والأوساط الأكاديمية، ملتزمة بخطاب علماني صرف، حلَّت فيه لغات العلم والتحليل المحايدة قيميّاً، بشكل واضح، محلَّ لغات الإيمان والأخلاق الطافحة بالقِيَم. وقد قيَّد فيضٌ من قرارات المحاكم، التي صدرت منذ أربعينيات القرن العشرين، بشكل قوي (ماكلي: 2006م).

لكنّ ما يجعل الأديان تتدهور مستقبلاً وتزدهر، ليس خطابها القيمي، أو الإيماني، أو العقائدي؛ بل هو ما ينتج عن الانفلات السياسي المعاصر، وما ينتج عن تدهور الشعور بالكرامة الإنسانية بسبب الحروب، أو المال، أو العمل، أو التحلل الأسري.

يوجد شعور متنامٍ بأنّ الدين قد يكون قوّة حيوية دافعة للكرامة الإنسانية، والنظام الأخلاقي في عالم تهيمن عليه بيروقراطيات الدولة الشرهة، والشركات العابرة للقارات، التي تنتشر باستمرار، ولا تخضع خضوعاً فاعلاً للقانون القومي، أو تُسأل مساءلة فاعلة أمام سنن السلوك الراسخة. فكما يحاجج عالم الاجتماع هوزيه كازانوفا، تُخاطر الحداثة بإمكانيّة «أن يلتهمها

(1) ماكلي: 2006م، ترجمة غازي مسعود، الحوار المتمدن، تاريخ الاقتباس: 14/ 1/ 2015م:
http://.www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=68397

المنطق غير الإنساني المتصلِّب، الذي خلقته بنفسها»، إلا إذا استعادت (حواراً خلّاقاً) مع التقاليد الدينية، التي تحدّتها بنجاح كبير. ولا يوجد، ربّما، أمر وقع خلال ربع القرن الأخير يؤكّد هذا الرأي أكثر من تأثير الكنيسة الكاثوليكية الروميَّة العميق في سقوط الشيوعية، في أجزاء عديدة من الإمبراطورية السوفييتية، ولا يوجد أيّ قائد ديني حديث انتبه، بحماسة، لاستفادة الجمهور من دينه، مثلما فعل البابا بولس الثاني. ولكن توجد، حتى في الولايات المتحدة الأمريكية، أدلّة وافرة على أنّ المعتقدات والممارسات الدينية قد صمدت، جماهيرياً وبقوّة، أمام كلّ محاولات طمسها، أو تجاوزها، وأنّها الآن صاعدة (ماكلي: 2006م).

3- حوار الأديان:

حوار الأديان هو التفاعل الإيجابي بين معتنقي الأديان، ومن يمثّلهم، بشكل خاص، على جميع المستويات العقائدية، والفلسفية، والروحية، والاجتماعية، وهو الذي يصنع قاعدة مشتركة للتوافق بين هذه الأديان، ويسعى للتوافق والاحترام المتبادل بين الأديان، وجعلها مصدر سلم وخير بين البشر.

ولعلّ من الغايات الأساسية للحوار نبذ العنف والاعتراف بالآخر المختلف داخل الديانات، وفيما بينها، وتعميق قبول الآخر والتفاهم الدائم معه.

نرى أنّ الأديان، بذاتها، لا تتحاور؛ لأنّها أنظمة مغلقة يتزمّت أهلها في الدفاع عن أساسياتها، وكلّ دين يرى أنه الأكثر صواباً وقرباً من الحقيقة، أو من الإله.

الأمر المتيسّر هو حوار معتنقي الأديان وكبارهم من رجال الدين، بشكل خاص، أو من المفكرين والفلاسفة، الذين يقعون في دائرة تلك الأديان، ويكون ذلك عن طريق مباشر، أو غير مباشر، فرديّ أو جماعي. ويتمّ ذلك ابتداء من المشتركات الدنيا لهذه الأديان، وصولاً إلى نبذ العنف، والتطرّف، واحترام الآخر.

السبب، الذي يقف في وجه حوار الأديان ذاتها، أنّها تكوّنت في الماضي، ولا يستطيع أهل الحاضر تجاوز ذلك الماضي، الذي تكمن فيه أصول تلك الأديان، ولذلك يقوم أهل تلك الأديان بالحوار في حدود المستلزمات المشتركة الدنيا، والتركيز على السلم الاجتماعي، واحترام حقوق الإنسان.

المستقبل، ربّما، سيوسّع هذا النمط من الحوار المقتصر على أمور محدّدة وصغيرة. والمجتمعات المختلفة دينياً هي الأجدر بتوسيع مثل هذا الحوار. أما الحوار العابر للدول والقارات، فيجب أن يتمّ من خلال المؤسسات المرجعية الدينية الكبرى للأديان، مثل: الفاتيكان، والأزهر، والنجف، وقم، وغيرها.

الأديان السماوية الكبرى الثلاثة (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، التي هي الأكبر من بين أديان العالم، بحاجةٍ إلى الحوار؛ لأنّ مخزون الكراهية والشحن بينها في التراث الوسيط والحديث يشكّل مشكلة كبيرة، ولذلك نرى أنّ مستقبل حوار الأديان مرهون، أولاً: بحوار هذه الأديان مع بعضها.

«إنّ صعود الأصوليات الإسلامية، والمسيحية، واليهودية، منذ نهاية القرن العشرين، وبداية القرن الحادي والعشرين، يجعل هذا الحوار صعباً، لكنّه، في الوقت نفسه، أكثر من ضرورة حيوية، حيث يشهد عدد من الدول توتّرات بين السكان المسيحيين والمسلمين تأخذ شكل صراعات حادة، قوية أحياناً، أو أقل حدة أحياناً أخرى. نذكر، على سبيل المثال: مصر، والجزائر، ونيجيريا، وساحل العاج، والتشاد، والسودان، وفلسطين، ولبنان، والدول المنبثقة عن جمهورية يوغسلافيا السابقة، وبلغاريا، والاتحاد الروسي (تشتشينيا)، وجمهوريات الاتحاد السوفييتي السابق (جيورجيا، وأرمينيا، وأذربيجان)، والباكستان، وإندونيسيا، والفلبين، والولايات المتحدة الأمريكية، وإسرائيل، وقبرص، والحبشة، وبعض بلدان أوربة الغربية، (فرنسا، وإسبانيا، وهولندا، والدانمارك، والمملكة المتحدة، وألمانيا)» (مجموعة من الباحثين: 2009م: 70).

الدعوات الرسمية الإسلامية للحوار تفرضُ شروطاً لا تشجّع على الحوار، فهي حين ترى، في نهجها الديني، نموذجاً للاستقامة والتوحيد، فإنّها تتّهم الآخرين، ضمناً، بأنهم ليسوا كذلك، وأنّ عليهم ترشيد عقائدهم قبل أو بعد الحوار، وهذا ما يدفع اليهود والمسيحيين إلى العزوف عن الحوار.

ربما يكون ما نسمّيه (السلام الديني) هو ما يمكن البحث عنه في مستقبل حوار الأديان، حيث تقوم الأديان الكبرى بصنع هذا السلام، ونبذ التطرّف فيها، أو أنّها تتدخّل في أمور لا يكون الدين فيها مصدراً للنزاع، كالنزاعات القبلية، والاقتصادية، والدولية، وغيرها.

إنّ جوهر الإيمان الإسلامي، وليس تسامحه، هو الذي مكّن المجموعات غير الإسلامية، والإثنية غير العربية، من أن تحافظ على شخصياتها، وعلى خصوصياتها، على مرّ العصور في الدولة، أو في الدول الإسلامية، التي تعاقبت على المنطقة. ولم تتحوّل هذه التعدّدية من مظهر من مظاهر النعمة إلى شكلٍ من أشكال النقمة، إلا عندما بدأت قوى خارجية (أوربية غربية في الدرجة الأولى)، في استغلالها كرأس جسر للتسلّل إلى المنطقة. تلاقت معاناة الأقليات (إمّا من جرّاء سوء فهم أهل الإسلام للإسلام، وإمّا من جراء سوء تطبيقه، أو من الاثنين معاً) مع تطلّعات الدول الأوربية للسيطرة على المنطقة. وبقدر ما كانت الأقليات تُدفع باتجاه الاستقواء

بالقوى الخارجية، كانت هذه القوى الخارجية توظّف معاناة (الأقليات) واستقوائها بها لتحصين مصالحها هي، والدفاع عنها (مجموعة من الباحثين: 2009م: 81).

ويرى معهد السلام الأمريكي، في ورقته الخاصة بـ: (حل النزاعات بين الأديان)، أنّ الصعوبات، التي تواجه الدين، وصنع السلام، تكمن في تعارض الفهم في النصوص الدينية، والدور الذي تعقد فيه الانقسامات الدينية الخلافات السياسية، والعرقية، والاقتصادية، وما تحمله قوى حلّ النزاعات بين الأديان من توجّهات دعوية، أو تبشيرية، وعدم ثقة بعض الأطراف بمجمل صيغة الحوار خوفاً أو حقداً، والريبة التي تنتاب الحكومات من المشاركة في مثل هذه الحوارات، فضلاً عن إمكانية فتح الجروح القديمة، التي قد يسبّبها الحوار، أو حلّ النزاعات بين الأديان.

أما الأنواع، التي يراها معهد السلام الأمريكي للحوارات بين الأديان، فهي:

1- حوار الحياة: حوار الحياة اليومية، والقيم المشتركة، كالتعليم، والمسؤولية المدنية.
2- حوار العمل: حوار العدالة الاجتماعية، وقيمة العمل الجماعي، ومكافحة الفقر والتشرد والأمراض.
3- حوار التجارب: كيفية ممارسة المتدينين لمعتقداتهم بشكل يومي، وهو يعكس الفهم الشعبي للدين بعيداً عن التراجم النصية.
4- حوار الخبراء: حوار علماء اللاهوت وفلسفة المعتقدات الدينية، ويتم بعرض النصوص والعقائد، وإيجاد أرضية مشتركة بينها (انظر معهد السلام الأمريكي: 2002: 14l-15).

4- صراع الأديان:

في حوار أجراه الشاعر والكاتب اللبناني أحمد فرحات، مع الروائي والمفكر أندريه مالرو، المتخصّص في علم اجتماع الأديان، وعلم نفس الأديان، ووزير الثقافة الأسبق في باريس، في (1975م)؛ يقول مالرو: «إنّ القرن المقبل (يقصد القرن الحادي والعشرين) هو قرن الأديان والصراعات فيما بينها». وحين استفسر المحاور عمّا كان يعنيه بكلامه أجابه: «أقصد الأديان، بما هي أقنعة سياسية لحروب مصالح الدول الاستعمارية المتشبثة بمصالحها في المناطق المستحوذة عليها. وسيستخدم الغرب الاستعماري هذه الترسانة الإيديولوجية كأمضى سلاح بين يديه لاحقاً، خصوصاً في الدول الإسلامية، الفقيرة منها والغنية، وكلّ بلد بحسب ظروفه، أو تناقضاته السوسيولوجية، وتكويناته الدينية والإثنية». واستطرد مالرو: «صحيح أنّ على الإنسان ألّا يسبق الفكرة، كما يقول الصينيون، لكنّ إثارة الحروب الأهلية باسم الأديان، وحصاد مردودها السياسي والاقتصادي من جانب الغرب الاستعماري، ستظلّ، في مجملها، هي

(الإيديولوجيا الإلهية) الأقوى والأنفذ لديه من أيّ إيديولوجيا بشرية مصيرها، بالتأكيد، البهوت والخفوت مع الزمن» (انظر: فرحات: 1985م: مجلة الكفاح العربي).

كان مصطلح صراع الأديان قد صاغه بدهاء المستشرق برنارد لويس، في مقالةٍ جاءت عام (1990م) في عدد أيلول/ سبتمبر من المحيط الأطلسي الشهري، تحت عنوان (**جذور الغضب الإسلامي**).

استنتج هنتنغتون من قوله: «يجب أن يكون واضحاً، الآن، أنّنا نواجه حالة وحركة تتخطّى بكثير مستوى القضايا، والسياسات، والحكومات التي تتابعها، وهذا ليس أقلّ من صدام حضارات ربّما كان غير منطقي، ولكنّه، بالتأكيد، ردّ فعل تاريخي لتنافس قديم ضدّ تراثنا اليهودي المسيحي، وحاضرنا العلماني، وانتشار كلّ منهما على مستوى العالم، ومن المهمّ جداً أنّنا من جانبنا، لا يجب أن نستثار إلى ردّ فعل تاريخي، ولا منطقي معادل ضدّ ذلك المنافس». وهناك ملاحظات مشابهة في الجانب الإسلامي: الكاتب الصحفي البارز محمد سيد أحمد كان يقول، في عام (1994م): «هناك علامات لا تخطئها العين على صدام يتنامى بين الفكر اليهودي المسيحي الغربي، وحركة الإحياء الإسلامي، ويمتدّ، الآن، من الأطلنطي غرباً إلى الصين شرقاً». كما تنبأ هندي مسلم بارز، عام (1992م)، بأنّ «المواجهة القادمة للغرب ستأتي تحديداً من العالم الإسلامي، مع زحف الدول الإسلامية من المغرب إلى باكستان. سيبدأ صراع من أجل نظام عالمي جديد» (هنتنغتون: 1999م: 344).

التقت هذه النبوءة مع ما أعلنه صراحةً صموئيل هنتنغتون في كتابه (**صدام أو صراع الحضارات**) (1996م)، وتلاقت مع كتاب فرنسيس فوكوياما (**نهاية التاريخ**) (1992م). كلّ هذه المؤشرات كانت تشير بوضوح إلى أنّ صراع الأديان كان يشتدّ على حساب حوار الأديان.

كان هؤلاء الثلاثة (لويس، فوكوياما، هنتنغتون) يشيرون إلى نهاية الحرب الباردة، ويلمحون إلى صراع قادم جديد مع الإسلام حضارة وديناً، ولا شكّ في أنّ صراع الأديان جزء من صراع الحضارات، ولكنه الجزء الأكثر سخونة، والذي يرفع درجة الصراع الحضاري إلى الغليان.

ولا شكّ في أنّ صراع الأديان (والطوائف) يملأ التاريخ منذ بداية الحضارات والأديان حتى يومنا هذا، وهناك ما يشير إليه كاصطلاح موارب، مثل العنف، والقتل، والتطرّف، والتكفير... إلخ، كلّ هذه المظاهر كانت وجوهاً لصراع الأديان.

وتتميّز الأديان (السماوية) أكثر من غيرها باشتداد صراع الأديان الثلاثة، والحروب المقدسة، والجهاد، والفتوحات خير دليل على ذلك.

الحروب الدينية، التي ملأت التاريخ، أكبر شاهد على أنّ صراع الأديان أعلى بكثير من حوار الأديان، الأديان تتحاور في الخفاء، عندما تتشكّل في بداية تكوينها، وتعمل على مجموعة من

التناصات والاستنساخات بعضها من بعض، لكنّها عندما تتكوّن، وتتضح ملامحها العقائدية، فإنّها سرعان ما تصطدم، وتتصارع مع غيرها، ولاسيّما تلك التي تناصت، واستنسخت منها.

يحتاج موضوع صراع الأديان بأشكاله كافة ووجوهه مبحثاً منفرداً؛ لكي نكشف أنّ (العنف المقدس) هو أعلى أشكال العنف، الذي جرّ الويلات على البشرية، منذ فجرها الحضاري، حتى حاضرها المستعر بالصراع.

نحن، إذاً، أمام ظاهرة حادة الوضوح، وليس المطلوب تلطيفها، وتجميلها، وردّ الغطاء عليها، وحجبها؛ بل المفروض تعريتها، وتفكيكها، وكشف أنظمتها العلنية والسرية؛ لأنّها تنتهك المجتمعات والأفراد باسم المقدّس.

أعقبت محاولات هنتغتون محاولات لرسم صراع الحضارات والأديان، قام بها، في بداية الألفية الثالثة، كل من بول كينيدي، إيريك هوبسباوم، كونكوزل براين، روبرت كابلان، وهي أكثر نضجاً وعمقاً.

«تاريخياً: كانت إحدى القضايا الرئيسة السيطرة على مساحة من الأرض، ولكن ذلك، نسبياً، لم يكن مهماً. في منتصف التسعينيات، كان هناك (19) صراعاً بين المسلمين والمسيحيين، من مجمل (28) صراعاً بين المسلمين وغير المسلمين، عبر خطوط التقسيم الحضاري. كان من بينها (11) مع مسيحيين أرثوذكس، و(9) مع أتباع المسيحية الغربية في أفريقية وجنوب شرق آسيا. واحد فقط من هذه الصراعات العنيفة، أو التي كان يمكن أن تكون عنيفة، هو ذلك الذي حدث مباشرة بين الكروات والبوسنيين على طول خط التقسيم بين العرب والإسلام» (هنتنغتون: 1999م: 343).

لم تكن غاية هنتنغتون معالجة علمية لمفهومي حوار وصراع الحضارات، والتحذير من خطورة غلبة الصراع على الحوار؛ بل كانت غايته أكثر خطورة من ذلك بكثير، فهو يؤكد استمرار حرب الغرب مع الشرق، وصراع الحضارات ما هو إلّا امتداد للحرب الباردة، فقد كانت الدول الاشتراكية تشكّل الطرف الآخر في هذا الصراع لنحو نصف قرن، ولكن سقوط المنظومة الاشتراكية، ونهاية الحرب الباردة، أوجدت -عند هنتنغتون- بديلاً لاستمرار الصراع، وإدامته، وكان الإسلام، بشكل خاص ديناً، هو العدو الجديد.

«التداخل والامتزاج، أيضاً، يفاقمان من الخلافات حول حقوق أبناء حضارة ما في دولة يسيطر عليها أبناء حضارة أخرى، في الثمانينيات والتسعينيات، انهار، بشدّة، ذلك التسامح بالنسبة إلى الآخر في كلّ من المجتمعات الإسلامية والمسيحية. وهكذا، فإنّ أسباب الصراع المتجدّد بين الإسلام والغرب توجد في الأسئلة الأساسية للقوة والثقافة. (مَن الفاعل، ومن المفعول به)، (من الذي يجب أن يحكم، ومن الذي يجب أن يكون محكوماً). القضية المركزية

للسياسة -كما حددها لينين- هي جذر الخلاف بين الإسلام والغرب، إلا أنّ هناك، أيضاً، الصراع الإضافي، الذي كان يراه لينين بلا معنى بين صورتين مختلفتين لما هو صواب، وما هو خطأ، ونتيجة لذلك: من هو المحق، ومن هو المخطئ؟» (هنتغتون: 1999م: 342).

خطورة دعوة هنتنغتون أنّه يدعو ليس إلى مواجهة الإسلام بقوةٍ فحسب؛ بل إلى إشعال الأزمات داخل الإسلام نفسه؛ لكي يلعق جراحه، ويتحطم من داخله، وهكذا يبدو هذا الكتاب (**صدام الحضارات**) مثل مانفيستو حرب جديدة كانت تحملُ الدعوة لاحتلال أفغانستان والعراق من قبل أمريكا، ثمّ إحراق العالم العربي، بشكل خاص، بموجات الإرهاب، والربيع العربي، والقاعدة، وداعش.

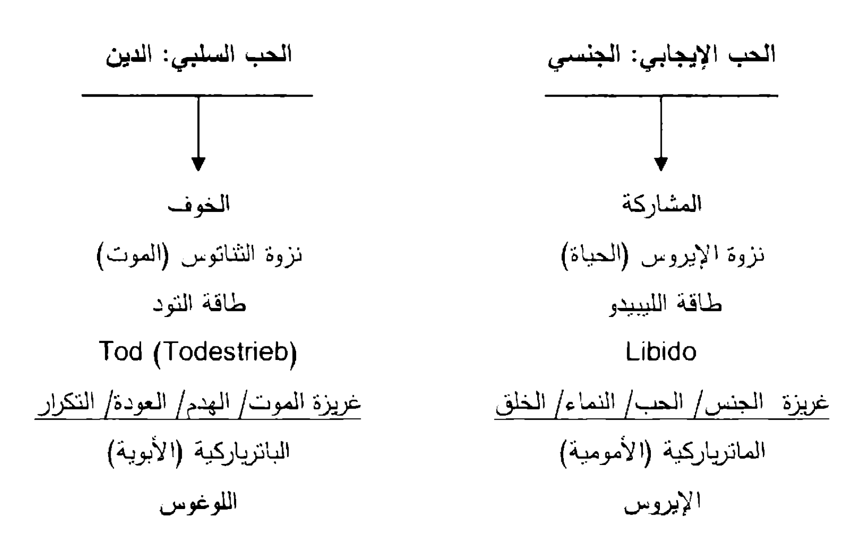
مثلاً كان بارن بوران يرى أسباباً عديدة لنشوب حرب مجتمعية باردة «بين الغرب والإسلام، تقف فيها أوربة على خط المواجهة». هذا التطور له علاقة بالقيم العلمانية مقابل القيم الدينية، له علاقة بالخصومة التاريخية بين المسيحية والإسلام، وبالغيرة من القوة الغربية، وبالاستياء من السيطرة الغربية الناجمة عن بنية الشرق الأوسط السياسية بعد زوال الاستعمار، وبالشعور بالمرارة والامتهان نتيجة المقارنة البغيضة بين إنجازات الحضارتين الإسلامية والغربية في القرنين الأخيرين. كما لاحظ، بالإضافة إلى ذلك، أنّ حرباً مجتمعية باردة مع الإسلام سوف تساعد على تقوية الهوية الأوربية بشكل عام، في وقت حاسم بالنسبة إلى الوحدة الأوربية. ومن هنا: «قد يكون هناك مجتمع في الغرب مستعدّ، ليس لدعم حرب مجتمعية باردة فحسب مع الإسلام، بل لتبني سياسات تشجع عليها» (هنتغتون: 1999م: 344).

لا بدّ من تأكيد أنّ صراع الأديان، بالمعنى الدقيق للكلمة، يختلط، اليوم، مع صراع الثقافات والحضارات، وقد وصلت البشرية إلى مستوى من الفهم يمكن معها أن تجد الوسائل الكفيلة بعدم نشوب هذا الصراع بمعالجات اقتصادية، وثقافية، واجتماعية تكفل للإنسان الحرية، والعيش الكريم. ولا شكّ في أنّ معالجات أزمات الاقتصاد، والحروب العرقية، والفقر، والأمية، ستمهّد الطريق لهذا الأمر.

5- الدين والحب: (تماهي المقدس مع الإيروسي):

جوهر الدين هو الحب، لكنّ هذا الحب يكتنفه الخوف، أو أنه يكون بدافع الخوف من الله، أو الخوف من الموت، فهو حبٌّ سلبيّ. وفرقه عن الإيجابي، الذي هو جوهر الإيروس، أنّه خالٍ من التماس المباشر، وأن العنصر الفاعل فيه هو الإنسان لا الله؛ لأنّ الإنسان الفرد هو الذي يسعى بالحب، ويمارسه. أما الرعاية الإلهية، فهي شاملةٌ لكل البشر.

يوضح الشكل التالي الفرق بين الحب/ الجنس والدين، ويضعهما وجهين متضادين يمثلان الحياة والموت:



الجنس حبٌّ إيجابي دافعه المشاركة مع الآخر، وتبادل الحب مشترك بينهما، وتؤدّي نزوة الإيروس (الحياة) بقوّة طاقة الليبيدو، حسب فرويد، فهو غريزة الجنس، والحب، والنماء، والخلق، ويعكس الجانب الماترياركي (الأمومي) الإيروسي.

الدين حبٌّ سلبي دافعه الخوف من الله والعالم الآخر، ومن الموت والانفعال فيه من جانب الإنسان فحسب، وتؤدى نزوة الثناتوس (الموت) بقوّة طاقة التود (Tod) (بالألمانية Todestrieb)، حسب فرويد أيضاً، فهو غريزة الموت، والهدم، والعودة، والتكرار، ويعكس الجانب الباترياركي (الأبوي) اللوغوس.

هذا التضاد بين الجنس والدين ليس نهائياً؛ لأنّ هناك تماهياً بين الحب والمقدس، وهو تلاقح الجنس والمقدس، ما يجعل الحب يصل إلى ذروة أخرى يمكن أن نصفها بـ (ما بعد اللذة).

يصفه فرويد، في كتابه **(ما فوق مبدأ اللذة)**، بطريقة أخرى، فهو يسمّيه مبدأ (إجبار التكرار)، حيث يلجأ الإنسان إلى تكرار الألم، الذي شهده في طفولته، دائماً، بصيغ جديدة في كبره، كالشكوى الدائمة من جحود الآخرين له، أو هجرهم له (وقد عانى في طفولته من هجر أمه، أو عدم العناية من والديه)، وسيكون ملتذاً بتكرار الألم بطرائق متعددة. هذا التكرار الإجباري هو ما يسمّيه فرويد (ما فوق اللذة).

والحقيقة أنّه يختلف عن مفهومنا عن (ما بعد اللذة)، الذي يعني التماهي بين الحب الإيجابي والسلبي، واختلاط المقدس بالحب، هو نوع من العشق الإلهي، ولكنه يحصل بين شخصين يتعذّر لقاؤهما في الغالب.

يجسد ما بعد اللذة (Meta erotic) العمق الروحي للحب والجنس، ويرتقي بهما إلى التسامي الأبعد، الذي يبدو وكأنّه ذو طابع إلهي.

كان الرومانسيون أول من كرّس تقديس الحب، وجعله الهدف الأعلى للبشرية، لكن شوبنهاور وقف ضدّهم بوضوح، مدّعياً أنّ الحب الرومانسي مجرّد شكلٍ مقنّع لتجلي الغريزة الجنسية، وقد قادته نزعته التشاؤمية إلى وصف الرغبة والحب بالعمليات الفيزيولجية البيولوجية البسيطة.

كان فرويد يرى أنّه لا وجود للحب أساساً، وكلّ ما هو موجود في الحقيقة الدافع الجنسي، أو الجنس، والحب هو ستار لإخفاء الجنس فحسب. ويرى فرويد أنّ الآلية، التي يشتغل بها الحب، هي في عملية التوازن بين مكونات النفس الثلاثة، وهي (الهو، الأنا العليا، الأنا)، والحب يعمل على ربط الهو (مخزن الغرائز والمكبوتات)، بالأنا العليا (مخزن الأوامر، والنواهي، والقيم الاجتماعية المثالية العليا)، فيحصل نوع من التوازن يغذّي الأنا (شخصية الفرد كما هي)، وتبدو مشبعةً سعيدة، الحب، إذاً، ميكانيزم شغّال دائماً لحفظ التوازن بين المكونات النفسية.

أمّا كارل غوستاف يونغ، فيربط الحبّ عند الرجل بالأنيما (وهي المرأة، التي في داخل الرجل، وتسمّى القرينة)، والحب عند المرأة بالأنيموس (وهو الرجل، الذي في داخل المرأة، ويسمى القرين)، وغالباً ما يكتشف وجودها عند الرجل، والمرأة في النصف الثاني من العمر. تعملُ الأنيما على التجسّد في امرأة محدّدة، وتظهر هذه المرأة مغوية حادة تنتزع الرجل من انشغالاته الأخرى، وتضعه في سعير الحب والرغبة، وهذا ما يفعله الأنيموس بالمرأة، أيضاً. ولكنّ يونغ يرى أنّ هذه الإسقاطات (الأنيما داخل الرجل تسقط على امرأة خارجه، أو الأنيموس داخل المرأة تسقط على رجل خارجها) لا تعكس الحقيقة، ولذلك تنشب الصراعات بين الرجل والمرأة، وربما يتبع هذه الصراعات تحرّرُ الرجل والمرأة من الأقنعة الداخلية، التي تقبع في لا شعورهما، ويسمّي عملية التحرّر هذه: التفردن (Individualism)، التي تحقق ذاته، وتحررها من أغلفة القناع المزيفة، ومن القوة الإيحائية للصور اللاشعورية المنبثقة من الأنيما والأنيموس، وهي المرحلة الناضجة الأخيرة للإنسان (انظر: يونغ: 1997م: 120-146).

أمّا (أريك فروم)، فينحو منحىً آخر، ويذهب بعيداً، حين يرى أنّ الحب هو (الحاجة إلى الانتماء)، فالإنسان، بعد أن انفصل عن مملكة الحيوان والطبيعة، وجد نفسه في العراء، وفي المتاهة، وكان بحاجة إلى أن يقيم علاقة جديدة خاصة به تعيد توازنه، وتجعله يشعر بالأمان، فكان الحب، الذي يرى فروم أنه الرغبة للاندماج مع الآخر، وهو القوة التي تبقي الجنس البشري متماسكاً، وتحافظ على الأسرة والقبيلة والمجتمع. أما الفشل في تحقيق هذا الحب، وهذا الاندماج، فيعني الجنون، والدمار للذات، ودمار الآخرين.

«الشكل الديني للحب، الذي يسمّى حبّ الله، هو حبّ غير مختلف، إذا ما تحدّثنا من الناحية السايكولوجية. إنّه حب ينشأ من الحاجة إلى قهر الانفصال، وتحقيق الوحدة. وفي الحقيقة أنّ حبَّ الله له صفات مختلفة عديدة، وجوانب مختلفة عديدة عمّا لحبّ الإنسان، وإلى حد كبير نجد الاختلافات نفسها في كلّ الأديان المؤلّهة، سواء كانت تؤله آلهة عدة أم إلهاً واحداً، يُعدّ الله أعلى قيمة، يُعَدُّ الخير الأقصى المرغوب، ومن ثَمَّ، يتوقف المعنى الخاص لله على الخير الأقصى المرغوب بالنسبة إلى الشخص؛ لهذا يجب أن يبدأ إدراك مفهوم الله بتحليل لطابع بناء الشخص الذي يعبد الله» (فروم: 2000م: 59-60).

يتقصى فروم حب الله، ويجده لصيقاً بالإنسان، وأمراً لا بد منه يوجد في الطبيعة الإنسانية، أولاً، وهو ضروري لها، ويحاول هذا الحب أن يخفّف من وطأة الدين، وصيغته الذكورية لله، يحاول أن ينزع عن الدين بعد تاريخه الدامي في التضاد مع الحب.

يمكننا أن نرسم، بعد كلّ هذا، دورة كونية للحب تتمثّل أشكاله العامة، وتدلّنا بوضوح على طبيعته، وأشكاله الكبرى، كما يأتي:

مجال الحافز	القوة المحركة	شحنة الحب	نوع الحب	مجال الثقافة الناتجة
الحياة	الإيروس (Erose)	+	الجنس والخلق	الحب
اللذّة	الإرادة (الرغبة) (Will)	+	التكاثر	الحضارة
الألم	التكرار (Representism)	-	اللّذة/ الألم	الحرب
الموت	الثناتوس (Tod)	-	الخوف	الدين

لا تكفّ طاقة الحب عن التعالي، وقد تصل الى المستوى المقدس، لكنّ خطورتها تكون عندما ترتبط بالخوف والإيديولوجيا، فهي تتحوّل، من خلالهما، إلى نوع من الدين، ولاسيما حين تقترب من المجال المقدّس.

«فنحن لا نكفّ، دون حتى أن نعي ذلك، عن وضع قيم متعالية على الوجود، قيم قد تستحقّ، على الأكثر، المخاطرة بالموت من أجلها. والحب، بطبيعة الحال، هو أقواها، وأوضحها، ليس لأنّها تتجسد في العلاقة بأشخاص آخرين وحسب، وإنّما لأنّها تحرّك، أيضاً، كلّ الأنظمة الأخرى، من الحقّ إلى الأخلاق مروراً بالفن، والثقافة، والعلم. إنّه يمكننا أن نحبّ كائناً بشرياً، ولكن يمكننا، أيضاً، أن نحب العدل، والجمال، أو الحقيقة. فنحن نعيش في مجتمعات هادئة، ومسالمة، تغذيها إيديولوجيات حيوية تنزع إلى جعلنا نعتقد بأن المخاطرة شر مطلق» (فيري: 2002م: 202 - 203).

في المجتمعات الغربية، بدأت تنتشر بشكل ملحوظ نزعات التساوي بين الرجل والمرأة، لكنّ ذلك لم يكن حاسماً، ويمكن للمرأة خلق مجالها المقدس اللاديني في وجه المجال المقدس الديني، الذي صنعه الرجل طيلة آلاف من السنوات.

«إنّ القدسية، باعتبارها جزءاً من العالم الرمزي للمرأة، هي ما نحتاج إليه لكي نكون أحراراً مستقلات ذوات سيادة». ولكنّ هذا المقدس ليس (كائناً غير عادي شديد القوة في ساحة خارج حدود الزمن)، ولا هو (الحضور الكامل) ولا (الغياب الكامل). ولكنّه جزء من عملية ذاتية المرأة، يعايش من خلاله العالم الرمزي للمرأة، وكذلك سيكتشفن، ويؤكدن، ويحققن أهدافاً محددة» (ناي: 2003م: 143).

المجال المقدس الجديد للمرأة لن يكون مشحوناً بالخوف؛ بل بالرموز، تلك الرموز التي تكسبه نوعاً من الغموض والجمال.

«على المرأة، من أجل خلق عالم رمزي يتمحور حولها، أن تمزّق هذا العالم الرمزي للرجل عن طريق استبدال البنيات الذكورية بعالم جديد خيالي... مبنيّ على طرق جديدة للفهم، وللإبداع، تمكن المرأة من أن تكون بذاتها امرأة». يتحقق ذلك من خلال فكرة (المقدس). لا يضمّ العالم الرمزي اللغة والثقافة فحسب، ولكن يضمّ، أيضاً، الدين الذي وصفته إيريغاراي بأنه كـ: (مسمار في عجلة العالم الرمزي الغربي). يتحقق العالم الرمزي للنساء عن طريق تحويل الدين، وليس رفضه» (ناي: 2003م: 142).

من خلال ما تحدثنا عنه من تكوين المقدس في البنية الدينية، سنجد أنّ الترادف بين المقدس والموت/ الخوف/ الدمار، هو ما يجعلنا نضاعف شحنته، وسيكون الجنس عامل تعميق لكلّ هذا. الموت والجنس هما ما يشكّل أغوارالمقدّس، سواء كان دينياً أم دنيوياً.

«هكذا يبدو المقدس. إنّه ينبعث من ظلمات عالم الجنس، والموت، لكنه مبدأ الحياة الأساسي، ومصدر كل فاعلية. المقدس قوة متأهبة للانقضاض يصعب عزلها، قوة مساوية لذاتها على الدوام، يتعادل فيها الخطر والضرورة. أمّا الغرض من الطقوس، فهو الإمساك بها، وترويضها، والسير بها في المسالك التي تعود على البشر بالخير، وتلطيف حدّتها المفرطة، عند الحاجة. وما الدين في هذه المرحلة إلا تنظيم لتلك الطاقة الكهربائية الجبارة، وغير المنظورة، التي توجب على الإنسان احترامها، وتهيب به للاستحواذ عليها، في آن» (كايوا: 2010م: 216).

لماذا يرتعش المؤنثون خوفاً؟ لماذا يبكون؟ ولماذا يشعرون بالحنين إلى القادم الأجليّ؟ ولماذا يشوب كلّ هذا حبّ طافح؟ تلك هي تجليات التماهي بين الحب والدين.

«كان القديس أوغسطين، إذا وقف في حضرة الألوهة، يستشعر رعشة خوف في أوصاله، ويجتاحه توق عارم إلى الحب، وقد عبّر عن ذلك بقوله: (إنّي أرتعش هلعاً، وأضطرم حبّاً)،

لكنه ما لبث أن انثنى، موضحاً أنّ جزعه هذا ناجم عن وعيه الفارق المطلق، الذي يفصل كيانه عن كيان المقدس، في حين أن ولهه متأتٍّ من شعوره بتماثلهما العميق. ولا يزال علم اللاهوت يحتفظ بهذا الوجه المزدوج للألوهة، بتبينه فيها عنصرين: مروّع وآسر، أو -على حد تعبير رودولف أوتو (Rudolf Otto)- مخيف ومبهر» (كايوا: 2010م: 59).

6- الدين والديمقراطية:

الثيوقراطية هي حكم الدين (أو رجال الدين)، والديمقراطية هي حكم الشعب، والمقارنة بينهما كبيرة وواضحة، ولا تحتاج إلى أدلة، فقد رزحت شعوب العالم، في التاريخ الوسيط، تحت أبشع أنواع الحكم الثيوقراطي.

الديمقراطية بدأت، رسمياً، في أثينا، خلال القرن الخامس قبل الميلاد، لكنّ عصر الأنوار في أوربة هو الذي زحزح السلطة الدينية فعلياً، ولم تستطع الديمقراطية أن تظهر بثوبها الجديد في التاريخ الحديث إلا بعد الحرب العالمية الثانية، حيث انتهى عصر التعصب الديني والقومي نهائياً في الغرب، وأشرق عصر الديمقراطية.

المشكلة تبقى في العالم الآخر المحيط بالعالم الغربي شرقاً وغرباً، حيث نجد الأنظمة القومية الشمولية والثيوقراطية، وهي تستعبد الشعوب، وتكمّم الأفواه مرةً باسم الدين، وأخرى باسم الأمة.

أصبحت مهمة تكريس المجتمع المدني مرادفة لشيوع الديمقراطية، ونجاح تطبيقها متلازم مع الليبرالية، لكي لا يضيع حق الفرد تحت جناح الجماعة.

الاكتشاف الساحر للعصر الحديث هو أنّ مجتمعات الدول، التي نحنُ فيها، مجتمعات متعددة الثقافات، ولا يمكن حصرها في ثقافة شمولية واحدة مهما حاولنا ذلك، حتى لو كان ذلك الدين، أو تلك الطائفة في داخله، واحدةً منسجمة، لكنه ينهل من مسارب سرّية كثيرة، ثقافاتٍ أخرى تجعله متعدداً.

إنّ جدل الهوية والدين أصبح مهيمناً، اليوم، في كلّ العالم، على خيارات انتقاء المستقبل الذي نريده. وهكذا تحوّلت الحضارات والأديان إلى دول وطنية، ولم تعد تلك الذكرى الرمادية إلّا من صدى الماضي، وحتى ونحن نتحدث عن الحضارة الغربية، يبرز هذا المفصل الحقيقي بين حضارة تحتضن دولاً، ولا بد لها من الاعتراف بذلك.

لا نريد الربط المطلق بين العلمانية والديمقراطية من جهة، والدين والاستبداد من ناحية أخرى، لكننا نميل إلى جنوح الديمقراطية نحو أفق أوسع في المجتمع العلماني، وتعثرها في المجتمع الديني، ويرى بعضهم:

«أنّ العلمانية أنشأت الدين، أو الأديان عامة، تخضع لملابسات التجربة التاريخية الحيّة، وحاجات الشعوب، ومختزناتها الفكرية والرمزية؛ إذ يمكن للدين أن يلتقي مع الاستبداد في ظروفٍ وأوضاعٍ معينة، كما يمكنه أن يكون قوة مقارعة للاستبداد والمستبدين في أوضاع مغايرة، ما يجعل من التعسف الحديث عن دين استبدادي بإطلاق، أيّاً كان هذا الدين، كما يمكن للعلمانية أن تتلبس بالاستبداد والإكراه في مواطن وظروف محددة، وقد تكون قرينة للانفتاح، والسماحة، والاعتدال في أوضاع أخرى، ومجتمعات مغايرة، بما يجعل من الاعتباط مزاوجة العلمانية بالديمقراطية، أو التسامح؛ بل إنّ الدين الواحد والعلمانية الواحدة يمكنهما أن يخضعا لحركة تجاذب واستقطاب بين قوى سياسية واجتماعية مختلفة، كما يمكن أن يخضعا لفاعليات تأويلية متباينة» (عبد السلام: 2011م: 215).

لكنّ هذا التعميم، أو تبادل الأدوار، يجب أن يربط بماضوية الدين المركزية الاستبدادية، وبانفتاح الديمقراطية على الليبرالية، والمهمات الاجتماعية المنفتحة القادمة، وهكذا نجد أنّ الديمقراطية والدين يمضيان في النهاية في طريقين مختلفين، لاسيما أننا ندرك أنّ الديمقراطية آليات ومناهج تطبّق، بينما الدين عقيدة إيديولوجية مقدسة.

الديمقراطية، بمعناها العميق، تبني المؤسسات الضامنة لحقّ الناس في إبداء رأيهم ببناء السلطة، وانتخاب من يريدون، على الرغم من تحفظنا على طبيعة المجتمعات، التي تنمو فيها الديمقراطية، فالمجتمعات المتنورة تحيي الديمقراطية، وتجعلها مزدهرة من أجل بناء مجتمعاتها، والمجتمعات المنغلقة قد تقتل الديمقراطية، وتأتي بحكومات تشبهها تدمر ما كان يجب أن تكون عليه.

الديمقراطية تؤسس مكانها خارج الدين، ولكنها تحتضن كلّ الأديان في مساواة وعدل، وتضمن لها حرية الممارسة، والنمو وفق القانون. «إن الخروج من الدين لا يعني التخلي عن المعتقد الديني، وإنما الخروج من عالم يكون الدين فيه، بحد ذاته، منظماً بنيوياً، يوجّه الشكل السياسي للمجتمعات، ويعيّن البُنية الاقتصادية للرباط الاجتماعي. وهذه القضية تندرج، إذاً، في إطار يتناقض مع فهم الظاهرة الدينية من منطق البنية الفوقية. فالمجتمعات الخارجة على الدين هي، بالتحديد، المجتمعات، التي يمكن فيها اعتبار العالم الديني بنية فوقية، بالمقارنة مع بنية تحتية تعمل في غيابه على نحو ما تام، وهذا خطأ، بيد أن خداع النظر ملازم لبنية المجتمعات الحديثة.

وفي المقابل، في المجتمعات التي سبقت هذا الحدث، يُشكّل العامل الديني جزءاً لا يتجزأ من النشاط الاجتماعي. فالخروج من الدين هو، في المحصلة، الانتقال إلى عالم يستمرّ وجود الأديان فيه، ولكن ضمن شكل سياسي، وتنظيم جماعي لم تعد تُعنى بتحديدهما» (غوشيه: 2007م: 27).

وهكذا تكون المنطقة الدنيوية (العلمانية)، التي يحددها الخروج من الدين، باعتباره الحلّ المتاح لإقامة عدلٍ غير مؤدلج يكون هو الوضع الطبيعي لحياة تتداولها قوانين الحياة.

«إنّ الخروج من الدين، على أبعد تقدير، هو تحويل العنصر الديني القديم إلى عنصر آخر غير الدين. وهذا هو السبب، الذي من أجله أطعن في مختلف أنواع (العلمنة) و(الدنيوة). إنّهما لا تأخذان بالحسبان المؤدّى النهائي للسياق. ويجب التنبّه إلى أنّ هذين المفهومين من أصل كنسيّ. إنّهما يتأتيان من محاولة المؤسسة الكنسية تحديد نفسها عن طريق التضاد. فهما يشيران إمّا إلى ما هو ليس كنسياً، وإما إلى ما يخرج عن قوانينها. ويبقى لهما من هذه المرجعية الكنسية تقييد خطير للمبدأ، وهو أنّهما لا ينجحان إلا في الإيحاء باستقلالية بسيطة للعالم البشري تجاه التأثير التشريعي للعامل الديني. بيد أنّ الأمر يتعلق بما هو أكثر من ذلك بكثير، وبما هو غير ذلك تماماً: المسألة هي إعادة تأليف العالم البشري بمجمله عن طريق إعادة الاندماج، والانصهار، وإعادة التكوين لما يضفي على هذا العالم، خلال آلاف عدّة من السنين، هيئة الغيرية الدينية» (غوشيه: 2007م: 31).

تطور مفهوم ومجال الديمقراطية في العصر الحديث، وتغلغل في أدقّ تفاصيل الفعاليات الاجتماعية، وسعى لأن يحرّر الإنسان، ولا سيما في المجتمعات المتطوّرة التي أنتجته، وتحوّل إلى نظامٍ سياسي، واجتماعي، واقتصادي، وثقافي.

«إنّ أي نظام سياسي واجتماعي اقتصادي يقوم على ثلاثة أركان:

1- حقوق الإنسان في الحرية والمساواة، وما يتفرع عنها، كالحقّ في الحريات الديمقراطية، والحق في الشغل، وتكافؤ الفرص... إلخ.
2- دولة المؤسسات، وهي الدولة، التي يقوم كيانها على مؤسسات سياسية ومدنية تعلو على الأفراد مهما كانت مراتبهم وانتماءاتهم العرقية، والدينية، والحزبية.
3- تداول السلطة داخل هذه المؤسسات بين القوى السياسية المتعددة، وذلك على أساس حكم الأغلبية مع حفظ حقوق الأقلية» (الجابري: 2006م).

الديمقراطية ليست ضدّ الدين، فهي ترعاه، وتحميه حتى من شروره الداخلية، فهي، بميزانها القانوني الدقيق، تمنع الدين من أن يكون ضدّ حرية الإنسان.

«إنّ علمانية حقوق الإنسان في الفكر الأوربي الحديث لم تكن تعني، لدى فلاسفة هذا الفكر، الاستغناء عن الدين كدين؛ بل التحرر، فحسب، من سلطة الكنيسة، وطقوسها، لهذا بنوا (معقولية) حقوق الإنسان باعتماد العقل وحده فعلاً... وأزاحوا تقاليد الكنيسة، وسلطاتها، وأحلّوا محلها العقل وسلطته، فهل يتناقض هذا الموقف في شيء مع الموقف الإسلامي المؤسس لحقوق الإنسان على العقل، والفطرة، والميثاق، والشورى، كما بينّا ذلك في البحثين السابقين؟ وإذاً،

فالاعتراض على الكيفية، التي حاولنا بها تأصيل حقوق الإنسان في الإسلام، بدعوى (علمانية الأساس النظري لتلك الحقوق)، اعتراض مردود؛ لأنه يحمّل مفهوم العلمانية ما لم يكن يحمله في فكر فلاسفة أوربة، الذين شيّدوا ذلك الأساس النظري» (الجابري: 2006م: 16).

بناء المؤسسات الديمقراطية يشتمل على إعادة تأهيل للمؤسسات الدينية، ومنع شكلها المحرض والضاغط على حرية الإنسان؛ ولذلك تنبع الديمقراطية من مبدأ الناس جميعاً، وليس من مبدأ العلمانية، أو التدين، فهذا موجود، وهذا موجود أيضاً، وجميعهم يعملون على إظهار نشاط المجتمع.

«نقصد، بذلك، أنّ التنظيم المؤسساتي والقواعد الشكلية للعيش المشترك تُعدّ نتيجة لتداول المواطنين وإرادتهم. وبإمكان هؤلاء المواطنين الإعلان عن موقفهم، والاختيار بموجب قناعاتهم الدينية، إنّما على أساس الاعتراف المسبق بأنّ التنظيم السياسي لا يُحدّد سلفاً بالدين. فالدين، بهذا المعنى، ليس أساسياً، ولا شائعاً، والتنظيم السياسي لا يسبق إرادة المواطنين، ولا يعلو عليها؛ لأن قناعاتهم تُعدُّ شخصية بالجوهر. كذلك، لا يخضع التنظيم السياسي لغايات دينية: فهو، على العكس من ذلك، يجب أن يُفهم بطريقةٍ تسمح بتعايش غاياتٍ عدّة مشروعة. بهذا المعنى، إن لم يوجد فصلٌ قانوني بين الكنيسة والدولة، فعلى الأقل هناك انفصال، من حيث المبدأ، بين العامل السياسي، والعامل الديني، كما هناك ضرورة لأن تكون الدولة حيادية تجاه الدين» (غوشيه: 2007م: 31-32).

الديمقراطيات أظهرت نتائج مدهشة فيما يخصّ التقاليد المتوارثة للمجتمعات والهويّات الإثمية والدينية، فقد منحتها الحرية للظهور ببراعة أكبر من أن تكون داخل الأنظمة الدينية الشمولية (لاسيما تلك التي عرفناها في التاريخ الوسيط، وهذا ما يجعلنا نجزم، ونقول: إنّ هذه الخصوصيات الثقافية تنتعش، وتتفتح في ظلّ الديمقراطية، شرط لجم نزوعها المركزي المتوارث فيها، وجعلها جوار غيرها، مثل فسيفساء الطبيعة التي تجمع كلّ شيء دون تضاد.

«هناك دخولٌ لا يُقاوم لمبادئ الديمقراطية في التقاليد، ومن جهةٍ أخرى تقليص لطموحات الديمقراطية: هنا توحّد هاتان الظاهرتان جهودهما لإنتاج صيغةٍ من نظام الحرية لم يسبق لها مثيل. كانت التبعية تُدرك قديماً كعامل طبيعي وديني يسبق عوامل الربط الاجتماعي، وكانت، من ثَمَّ، مُلزمة بُحكم الطبيعة. لذلك، ولكي تكون هذه التبعية منسجمة مع الحرية، وأكثر من ذلك، لكي يتم تحميلها عبء الحرية الإنسانية، جاءت ضرورة التعامل معها كاصطناع، واعتبارها ثمرة تلاقي الإرادات» (غوشيه: 2007م: 106).

يحصل هذا وسط نمو الهويات الخاصة، التي يكفلها المجتمع المدني (وليس الديني)، وترعاها دولة تطبق القوانين، ولاتطبق فلسفتها الخاصة بها. «يمكن القول، هنا، إنّ المجتمع

المدني «يتعمم» (يصبح عاماً)، بينما «تتخوصص» الدولة (تصبح خاصة). إلا أنّ العبارة تصبح مغلوطة إذا كانت توحي بشيء مثل التداخل في الحدود، أو السير نحو الغموض. هذه الحركة المزدوجة في الانفتاح، والانعكاس، لا تقود إطلاقاً إلى مماثلة الاختلاف بين الأمرين. إنّها تقوم، فحسب، بوصف علاقة التمثيل، التي تقوم بينهما. فالهويات الخاصة، والطوائف الدينية تسعى لأن تحصل على الاعتراف العام بها من داخل ذاتها، ولما هي عليه. ولا يتعلّق الأمر، بالنسبة إليها، بالخروج من دائرة الذات، أو من دائرة الجماعة اللتين يحددانها، ولا بالتحول إلى أحزاب سياسية تتطلع إلى الاهتمام بمصالح الجماعة برمتها» (غوشيه: 2007م: 124).

7- الإنسان المؤله:

كان من أهمّ توصلاتنا في بحوث الأديان القديمة، بشكل خاص، أنّ منظومة الآلهة توازي منظومة البشر الأوائل المؤسسين للحضارة، وكان هذا التوازي مغرياً يوحي لنا بتبادل العلاقة بين البشر والآلهة؛ بل يوحي بأنّ أصل الآلهة كان من البشر، وهو المرجّح، أو أنّ البشر انحدروا من الآلهة، وتشبّهوا بهم (مع فقدان الخلود، وقبول الموت)، كما ترويها لنا السرديات المقدسة في أساطير وقصص للأنبياء.

هذه العلاقة هي التي أضفت المعنى على الدين، وأعطته ديمومة لا نظير لها؛ إذ إنّ جوهر الدين هو العلاقة بين الإنسان والإله، تلك العلاقة، التي تعطي أملاً بالدعم، والقوة، والخلود بعد الموت.

ونرى أنّ وجه العلاقة هذا يمرّر، أيضاً، في العلاقات الاجتماعية بين الناس، فالإنسان يجد في عائلته وقبيلته، وفي مجتمعه الصغير، دعماً وسنداً وقوة تعطيه الأمل الدائم. وهكذا هو الحب، الذي يملأ الأرض؛ لأن فيه شيئاً من الدين (العلاقة بين داعم ومدعوم) ليتبادل الحبيبان الدور في درجة وجهة الدعم، وكذلك الصداقة وهكذا...

إنّ صيرورة التاريخ، التي كشفت أقنعة المقدس، لم تتخلص من هذه الأقنعة لتدمر كلياً، وهو ما لا يمكن أن تستطيع فعله؛ بل ألبست الإنسان، هذه المرة، تلك الأقنعة، وجعلت من أنسنة المقدس هدفاً من أجل التوازن لسدّ الفراغ المرعب، الذي أحدثته تلك الصيرورة.

أصبح تأليه الإنساني يدخل حدوداً جديدة في خارطة المقدس المؤنسن، وأهمها تلك التي رآها إميل دوركايم في أنّ الإنسان بدأ يرى أنّ المجتمع أقوى من الفرد، وهو يضخ فيه قيمه، ولذلك يستسلم الفرد لهذه الأوهام والمقدس، الذي تتبناه الجماعة البشرية، ولكن هذا المقدس شكلٌ مقنّع من الوعي الجماعي، وسيكشف يونغ أنّ «آركيتايبات» اللاشعور الجمعي في الفرد هي الآلهة (سابقاً)، فالفرد يحمل المقدس أساساً، وسيكشف فرويد عن العصاب الاستحواذي داخل الفرد، وعن عقدة أوديب، التي هي أصل الدين والآلهة.

وهكذا، تتحوّل الألوهية الباطنية إلى إنسية متعالية، وتجد هذه الإنسية المتعالية مجالاتها في الحب، أولاً، حين يتماهى المقدس مع الحب، والحبّ أعظم من الدين؛ لأنه ينطلقُ من رغبة إيجابية خلاقة مفتوحة، أمّا الدين، فينطلق من رغبة سلبية مغلقة.

«وطموحاً إلى (روحية) حقيقية أخيراً؛ لأنها على قاعدة إنسانية اليوم بالذات، تعيد إقامة المقولة الدينية لما فوق الحياة البشرية. نحو سافلة ضميرنا، وليس نحو عاليته، كما كانت تريد مبادئ اللاهوت الأخلاقي. تعاليات، إذاً، في المحايثة للذات، ولكن مع ذلك تعاليات جذرية بالنظر إلى المادية. من هنا يأتي تماثل ثانٍ مع الدين: إنّ الإنسية المتعالية لا تضع قيماً فيما فوق الحياة فحسب، وإنما تفعل ذلك دون أن تزعم اللجوء إلى برهنة كفيلة بتأسيس هذه الحركة عقلياً. ومعنى هذا أنّ هذه القيم تحتفظ، على الرغم من تجذرها في وعي البشر، أكثر من تجذّرها في وحي متحكم، بجزء لا مفرّ منه من الأسرار الملغزة» (فيري: 2002م: 203).

إنّ هذه الإنسية المتعالية (المؤلهة؟) ستُغضب الكثيرين من أساطين الأديان التقليدية؛ لأنّها ستسرق دورهم؛ إذ إنّ أعمال الإنسانية، والخير، والتكافل، والتضحية، ستقدم نموذجاً دنيوياً متنافساً مع أعمال الخير الدينية تلك المحفوفة بمنافع إيديولوجية لهذا الدين، أو ذاك.

«التماثل الثالث مع الدين: أنّ التعاليات المجسّدة في محايثة وعي ملغز أبداً بالنسبة إلى ذاته، (تربط) الكائنات البشرية فيما بينها. وطرح قيم (خارج العالم)، سواء أُدرِجت في نظام العلم، أم الأخلاقية، أو الفن، إنّما يعرف (تجمعاً) من الأشخاص، بدل أن إدراج القيم (في العالم) يفصل بينهم. وإذاً، فالإنسية المتعالية هي إنسية مجردة، بالمعنى الذي للفظ، حينما يتعلق الأمر بفهم الإعلان الكبير: أن ليس في الانتماءات الاجتماعية تكمن الحقوق، وإنّما هي ملازمة لإنسانية الإنسان من حيث هو كذلك، بصرف النظر عن تجذراته الخاصة» (فيري: 2002م: 205).

يطرح علينا الحاضر والمستقبل السيرورتين: سيرورة أنسنة الإلهي، وسيرورة تأليه الإنساني، وهما يتوازيان أو يتقاطعان سلباً وإيجاباً، لكن السؤال الكبير: كيف يمكن تخفيف الألم والوحشة عن الإنسان، وكيف يمكن أن يكون الدين أقل عقائدية، وأكثر روحانية؛ لكي لا تتسع الهوة بينه وبين الحياة.

«إننا نعيش، اليوم، فيما أعتقد، لحظة تلاقي السيرورتين اللتين حاولتُ أن أصفهما في هذا الكتاب، سيرورة أنسنة الإلهي، وسيرورة تأليه الإنساني. والحال أنّ هذا التلاقي نقطة، وهذه النقطة، وكيف سيكون الأمر، خلاف ذلك، (غموضاً). إنّني أفهم جيداً أنّ هذا اللاتحديد يثير الانزعاج لدى الماديين؛ لأنّ الاعتراف بالتعاليات يفلت من منطق العلم والجينيالوجيا. ولدى المسيحيين، بطبيعة الحال، لأنّه يجبرهم على إعادة صياغة معتقداتهم بعبارات تستطيع أخيراً أن

تتلاءم مع مبدأ رفض حجج السلطة. ولكن، إذا كان الإلهي ليس من نظام مادي، وإذا كان (وجوده) ليس من الزمان والمكان، فإنّ في قلب البشر تحديداً يجب، الآن، تعيينه، وفي هذه التعاليات التي يدركون، في أنفسهم، أنّها تنتمي إليهم، وتفلت منهم إلى الأبد» (فيري: 2002م: 210).

8- الأديان والإنترنت والمعلوماتية:

في حوارٍ أجري مع عالم الأديان السويسري جان فرانسوا مايير، رئيس مرصد الأديان (Religio scope)، في مدينة فريبورغ السويسرية، والمعني برصد الظاهرة الدينية، وإصدار تقرير سنوي عن حركة الأديان في العالم، تحدّث عن تأثير الإنترنت في الأديان: «كلّ التطورات التكنولوجية لها تأثير في الدين. لا أريد أن أضخم فكرة أنّ (الإنترنت) غيّر من طبيعة الأديان، على الرغم من أنه لا يمكننا، على الأقل، أن ننفي أن (الإنترنت) قادر على إحداث تغيرات في المظاهر التنظيمية للأديان، من خلال قدرته على خلق قنوات جديدة للاتصال، وفتحه نوافذ وفرصاً لفاعلين جدد لا ينتمون إلى مؤسسات.

الأطروحة السائدة، أيضاً، أن (الإنترنت) يؤدي إلى تفكيك الأديان، ويكسر المراجع الدينية التقليدية، ويؤدي إلى الفردنة أو الفردانية... فما رأيك؟ وهل توافق عليها؟

هذا يشير إلى أمرين من وجهة نظرنا:

1- وجود فضاء ديني - روحي جديد يمكن أن تُمارس فيه كلّ مكوّنات الدين الرئيسة من معتقدات، وأساطير، وطقوس، وشرائع، وغيرها؛ بل يمكن أن تكون هناك طقوسٌ عملية، وهذا قد يؤدي إلى نشوء دور عبادة شبكية مساجد، أو كنائس، أو معابد شبكية تمارس الطقوس فيها جماعياً في وقت محدّد.

2- زيادة مساحة الاتصال بين الأديان في مجاميع مشتركة لكسر العزلة، التي تعاني منها الأديان، وانغلاقها على نفسها، حيث يمكن أن تجد مشتركات للحوار، وتبادل الرأي، والنشر المشترك، ويمكن، أيضاً، السير باتجاه دور عبادة مشتركة بين الأديان على شبكة الإنترنت.

ولكن هل سيكون الإنترنت مؤدياً إلى تفكيك الأديان، ويكسر المراجع الدينية التقليدية، ويؤدي إلى الفردية أو الفردانية؟ يسأل المحاور تمّام حسان فيليب جان فرانسوا مايير:

«هناك بعض الصحّة في هذه الافتراضات، على الرغم من كونها تميل إلى مبالغة واضحة. يشجع الإنترنت، بشكل أساسي، على الاتصال الأفقي، بدل الاتصال العمودي، أو الهرمي، ثمّ أيّ شخص يستطيع الذهاب إلى الإنترنت، والحصول على جمهور؛ حتى الجماعات الصغيرة

والهامشية يمكنها بناء واجهة كبيرة، وتحقيق الانتشار... هذا ما حصل، بشكل كبير، عند بداية استخدام الإنترنت في العالم العربي، عندما لم تستطع المؤسسات الدينية الرسمية أن تواكب سرعة الفاعلين الجدد على الإنترنت. أمّا اليوم، فقد استطاع الكثير منهم مواجهة هذا التحدي. قبل ظهور الإنترنت كان هناك خط واضح بين منتجي ومستهلكي الميديا، لكنّ الإنترنت يسمح بالتحوّل السريع من مستهلك إلى منتج، وبأقل تكلفة... بطبيعة الحال، هذا لا يتضمن وسائل الميديا الثقيلة؛ لذا هناك حدود لهذا الأمر، لكنّ نجاح بعض المدوّنين يوضح كيف يمكن للأفراد أن يصبحوا مصدراً للمعلومات والتعاليق، وهو ما يجعل الفروق في هذه الحالة غير واضحة تماماً» (تمّام: 2009م).

التداول الرقمي والفني للأديان، اليوم، واسع الانتشار، وسيزداد توسعاً، وإذا كان لنا أن نرصد مظاهر هذا التداول، يكون في الأشكال الآتية:

1- تداول النصوص المقدسة والدينية، من خلال المواقع، والمقالات، ومن خلال الكتب الإلكترونية.
2- التداول الطقسي هو أداء الطقوس الدينية على النت بشكل ثنائيّ، أو ثلاثي، أو جماعي.
3- التداول الفقهي، وهو إصدار وتبويب الفتاوى الجديدة والقديمة من مراكز دينية معتمدة، أو غير معتمدة.
4- التداول الجهادي، وهو تجنيد المتطرفين، والإرهابيين، والدعاة، وغيرهم.
5- التداول الاقتصادي في جمع المال، الذي يساعد الإرهاب، أو في إحياء الطقوس، أو الزكاة، وغير ذلك.
6- التداول الاستهلاكي، الذي يشتمل على الدعاية لشراء الملابس الدينية، والرحلات الدينية، ومستلزمات الصلاة، وغيرها.
7- التداول الإعلامي، الذي يشتمل على إنتاج الأقراص المدمجة للصلوات، والخطاب، والأعمال الدينية السلمية، أو الحربية.

وهناك أشكال أخرى. كلّ هذه التداولات تضعنا أمام فضاء ديني رقميّ يمكن أن تنتج عنه أمور كثيرة في المستقبل.

السؤال الحاسم هو: هل ستظهر أديان رقمية؟ وكيف ستكون؟ وكيف ستنتشر؟

هناك من يؤيّد بقوّة ظهور مثل هذه الأديان خلال زمن قريب قادم.

يسيطر على المشهد الرقمي الإقليمي، والجهوي، بروز ما يمكن تسميته الدين الرقمي، فالدين، باعتباره ظاهرة سوسيولوجية، لا يمكن إلا أن يتفاعل مع العصر الرقمي لما يحتوي عليه من إمكانيات التحول، حيث عزّز من تغلغله في المجتمع بوساطة الإمكانات المتاحة للإنترنت،

فأصبحت الشبكة العنكبوتية تحتوي على بثّ الطمأنينة الافتراضية، التي كانت من وظيفة الكنيسة، والمسجد، والمعبد، فشهد بذلك التدين الرقمي أشكاله الخاصة من الإيمان الافتراضي، والجهاد الافتراضي، والتعبد الافتراضي، من أجل الإشباع الحقيقي للسلطة الدينية، وهذا ما أكّده البابا جون بول الثاني، عندما صرّح بأنّ الكنائس، ومجموعات الإيمان، التي ترفض التكيف مع عصر الاتصالات الإلكترونية لن تبقى على قيد الحياة[1].

مثلما هو مؤكّد جداً لدي أنّ الإنترنت سيصبح مهماً جداً للأديان، فأنا أعتقد، أيضاً، أنه لن يمتد إلى درجة التخلي عن الواقع؛ الناس سيستمرون في التلاقي المباشر. الإنترنت فضاء إضافي للأنشطة الدينية، لكنه لن يحتل الفضاءات الموجودة؛ يمكن أن نلاحظ باهتمام أنّ الأشخاص الناشطين والفاعلين على (النت) هم أشخاص ناشطون وفاعلون، أيضاً، في السياقات الواقعية غير الافتراضية. في حالة النشاطات الدينية القليلة التي لاحظتها. لفت انتباهي أنّ الناس توّاقون إلى الالتقاء المباشر بعد فترة من المشاركة إذا ما أتيحت لهم الفرصة لذلك. لكن ما هو صحيح فعلاً أنّ الإنترنت، اليوم، ظاهرة حديثة، وقد تعلمنا نحن استخدامه كباراً أو في جماعات، لكن، ربما، ستتغير بعض الأشياء، عندما يصبح استخدامه يبدأ مع سنوات الطفولة الأولى لدى عدد أكبر من الناس، ربّما سيتمّ، حينئذ، استخدامه بطريقة مختلفة عنا. لا أعتقد أنّ الدين سيصبح افتراضياً، ولست قلقاً حيال ذلك، لكني لا أستطيع أن أنفي أنّ هناك أشكالاً جديدة وافتراضية من الأديان هي قيد التشكّل. أعتقد أنّ الشيء نفسه حدث في حالة الكتاب الإلكتروني إذا ما أخذنا هذا المثال من مجال آخر؛ مؤكّد أنّ الكتاب الإلكتروني سيستمرّ، لكن ذلك لن يعني قطعاً نهاية للكتاب المطبوع (تمّام: 2009م).

- **الميكروماتية الدينية:**

يفكّر الناس، وسدنة الأديان، في تكثير الميميات الثقافية، وجعلها تتناسل أكثر حفاظاً على دينهم، ولكنهم لايفكّرون في استعمال هذه الميميات الدينية لتحسين أحوالهم الاجتماعية، وهذا ما يجعل الأديان تصل إلى نفق مسدود دائماً، فتنهار لتنشأ مغمرة أخرى تحاول حلّ المعضلة، لكن المشكلة ذاتها تتكرر.

لكن تخيّلوا أنّ ملايين الناس جميعهم يفكّرون، من وقت إلى آخر، حول هذا السؤال، ومجموعة المعتقدات التي تؤسّس هذه الإجابة المقبولة بشكل ثابت كـ: (تحسين)، والتي تتطوّر لتمتلك ميكرومات أفضل، وأقدر على الانتشار، بشكل أبعد وأوسع، وبسرعة أكبر، حتى تتخلّل هذه المنظومات العقائدية المجتمع، وتغزوه، وتتحوّل إلى دين. أيّ ديانة تشكّلت بهذه الطريقة،

(1) عبد النور، إدريس، سوسيولوجية الأديان الرقمية، موقع مجلة دفاتر الإلكترونية، تاريخ الاقتباس 15/ 1/ 2015م: http://cahiersdifference.over-blog.net/pages

كفيروس ثقافي (أي: أنّها تطوّرت من دون وعي إنساني)، لا تتطوّر تجاه الحقيقة، ولا حتى تجاه تحسين حياة أتباعها؛ بل تجاه تطوير ميكرومات فعّالة أكثر. وهذه أهمّ نقطة في هذا الكتاب: عملية التطوّر الميكروماتية ليس القصد منها منفعة، أو مصلحة الأفراد؛ لذا بالنسبة إلى الأديان، التي لم يخترعها أفراد بنيّة واعية، لتبدأ كفيروسات عقلية مصمّمة؛ والحالة هذه، أتصوّر أنها تنطبق على الديانات كافة على سطح الأرض، فالمنظومات العقائدية غير مضمونة لأن تصلح كحقائق يمكن الوثوق بها، ولا كطرائق جيدة للحياة. إنّها ببساطة تضمن الاستمرار الذاتي[1].

يبدو أنّ نبوءة مالرو في طريقها إلى التحقق؛ إذ سيكون القرن الحادي والعشرون قرن الأديان بامتياز، ولكنّه، أيضاً، قرن الاتصال، والعصر الرقمي بامتياز، أيضاً، ولا شكّ في أنّ هذا سيؤثر فيه لا من حيث سعة الانتشار والتداول؛ بل من حيث تكوينه، وبناؤه، ووظيفته، وتوجّهاته. وبالإضافة إلى هذا، ما زالت آثار علمية الأديان، وعولمة الأديان في بداياتها، وهي تستمرّ وتتصاعد بقوّة مع انتشار المعلوماتية.

«يمكن أن نلاحظ محاولات داخل عدد من الجماعات الدينية لتطوير طقوس دينية على الإنترنت: إنّ هذا يتعدّى مجرّد نشر للمضمون الديني إلى حالات يصلّي فيها الناس معاً على (النت)، أو تقدّم خدماتهم الدينية الخاصة على الإنترنت مباشرة، وإلا فماذا يعني، مثلاً، أن يقوم بعضهم بإنشاء كنيسة افتراضية، أو مسجد افتراضي في العالم الافتراضي، في (سكند لايف)؟ هل تشكّل العوالم الافتراضية، أيضاً، فضاءات، حيث يمكن توصيل وانتشار الرسالة الدينية؟ هل يمكن للناس أن يتحوّلوا دينياً داخل هذه العوالم الافتراضية؟ هذه عينة فحسب من القضايا التي يطرحها وجود الإنترنت... ما يمكنني تأكيده، وأظنّ أنّي أوضحت، في كتابي (**في الإنترنت والدين**)، أنّ الإنترنت أصبح أكثر فأكثر يشكّل مفتاحاً لمستقبل الاتصال بالنسبة إلى الأديان، وهذا لا يشتمل على الباحثين عن التدين أو المحتاجين روحياً (Spiritual Seekers) فحسب؛ بل يشتمل كذلك على الصحفيين، وأيّ شخص يبحث عن معلومة، فيتوجه إلى الإنترنت على الأقلّ في المناطق، حيث يمكن الوصول إلى الإنترنت بسهولة، وهو الشيء الذي أصبح متاحاً للجميع الآن؛ الأمر الحاسم، اليوم، يكمن في كيفية تطوير نظام اتصالات يتسم بالفعالية» (تمّام: 2009م).

9- ما بعد الدين:

عصر ما بعد الدين جزء من عصر المابعديات، الذي بدأ بما بعد الحداثة، في حدود (1945م)، وما زال يُنتج ما بعديات جديدة كثيرة، منها (ما بعد الدين)، وربما تكون أشد

(1) برودي، رتشارد، ف10 من كتاب فيروس العقل، ترجمة إبراهيم جركس، موقع الحوار المتمدن، تاريخ الاقتباس: 15/ 1/ 2015م.

ملامح (ما بعد الدين) التخلي عن المعتقدات الدينية، التي تشكل نوعاً من الدوغما الدينية، التي تمنع الحوار والتواصل. والبديل للمعتقدات يكون بالتمسك بالإيمان الروحي، الذي يعيد صياغة الدين، ويهذّب منه الكثير.

اللافت للنظر أنّ تعريف شلايرماخر للدين، في نهايات القرن الثامن عشر، على أنّه «الشعور بالعجز المطلق» وقع التخلّي عنه، وإهماله بعد الثورة العلمية، وسيادة الحداثة، ومبادئ التنوير، لاسيما أنّ الإنسان، بعد كلّ القدرة على السيطرة والتحكّم، التي حصل عليها في العصر الحديث، نتيجة التطور العلمي والتقني، لم يعد بحاجة إلى الدين، وما يتضمنه من مقدس، وإيمان. بيد أنّ انتكاسة مشروع الحداثة، وعودة العقل الغربي على نفسه مفككاً بديهياته، ومتسائلاً عن صلاحية مبادئه، ومن ثَمَّ حلول زمن ما بعد الحداثة، وما أفرزه من حيرة معرفية، وارتباك منهجي، وغياب للقيم، وتدنيس للمقدسات، وفراغ أكسيولوجي، كلّ ذلك أدى إلى التفكير في استعادة التجربة الروحانية، وإعادة الاعتبار إلى تعريف شلايرماخر للدين على أنّه شعور بالتبعية المطلقة، والعجز الإنساني أمام القوى الخارجية.

عندئذ، ألا ينبغي على الإنسان أن يبحث عن الإبداع الحر، بوصفه الينبوع المتفق للإيمان من أجل استعادة زمام المبادرة، ومحاكاة اللامتناهي، والتغلب على تناهيه؟ ثمّ لماذا قرر شلايرماخر أنّ الهدف من مشروعه الهرمينوطيقي «هو فهم كاتب على نحو أفضل ممّا فهم هو نفسه»؟ ماذا لو كان النص كتاباً منزلاً، والكاتب هو الله؟ هل يعني ذلك أنّ الإنسان غير قادر على معرفة مقاصد الشارع في كتابه، وأن التأويل المقاصدي لم يعد له مكانة ضمن المشروع الهرمينوطيقي. قد يشجع على الاعتقاد والتدين، ولكنه لا يمثل أقوم المسالك الموصلة إلى الإيمان الحي[1]؟

وإذا كان الإصلاح الديني للمسيحية، مع ظهور البروتستانتية، قد مهد الطريق للتعددية الدينية، فإنّ من أبرز الذين شخّصوا التطورات اللاهوتية الحديثة هو برونو باور، الذي يمهد بنقد المسيحية الطريق لعدم جمود الأنماط التعددية الدينية.

هناك من يرى أنّ فترة ما بعد الحداثة محدودة بثلاثين سنة تمتدّ بين (1960-1990م)، وتشتمل على السيميائية، والتفكيكية، والهرمينوطيقا، وتقويض الميتافيزيقا الغربية، والمقولات المركزية المهيمنة على الفكر الغربي، وهي (اللغة، الهوية، الصوت، العقل)، وكانت آليات التقويض هي: التفكيك، والتشتيت، والاختلاف، والتغريب، ومن مظاهر ما بعد الحداثة: اللانظام، اللامركزية، اللامعنى، الفوضى، العدمية، ومن تفاعلها: الانفتاح على الآخر اللاغربي، والتناص، وكسر الانغلاق، وأنتربولوجيا الشعوب، والاهتمام بالمدنّس، والهامش،

(1) الخويلدي، زهير، الحاجة إلى الإيمان في عصر ما بعد الدين، تاريخ الاقتباس: 12/ 1/ 2015، موقع إيلاف: http://www.elaph.com/Web

والغريب، والمتخيل، والمختلف. وهي، لذلك، تعتني بالأعراق البشرية، والأنوثة، ومرحلة ما بعد الاستعمار.

ما بعد الحداثة هي الضد تماماً من الحداثة، وليست امتداداً لها، وأهمّ المناهج، التي اشتملت على علم الأديان فيما بعد الحداثة، منهج التفكيك، ومنهج الفينومينولوجيا الهرمينوطيقية (الظاهراتية التأويلية)، والمنهج الثقافي.

«يمكن الحديث، في إطار (ما بعد الحداثة)، عن أربعة منظورات تجاهها: المنظور الفلسفي، الذي يرى (ما بعد الحداثة) حركة ابتعادٍ عن الحداثة، أو رفضاً لبعض جوانبها، والمنظور الإيديولوجي السياسي الذي يرى (ما بعد الحداثة) تعرية للأوهام الإيديولوجية الغربية، والمنظور الاستراتيجي النصوصي، الذي يرى أن مقاربة نصوص (ما بعد الحداثة) لا تتقيّد بالمعايير المنهجية، وليست ثمة قراءة واحدة؛ بل قراءات منفتحة ومتعددة» (البازعي والرويلي: 2008م: 143).

وإذا تناولنا مقولات ومبادئ ما بعد الحداثة، فإننا سنجد أنّ الكثير منها يقترب من نقد الأديان، والتأسيس لما يمكن أن يعرف بـ: (ما بعد الدين). فالتقويضُ، مثلاً، يحطم مرتكزات الدين، كالمقدس، والأسطورة، والقس، عن طريق التفكيك، باعتباره خطاباً سائداً، ويفضح الإيديولوجيات المتخفية فيه، والتي تعمل على تكريس الاستعباد والسلطة.

وكذلك التشكيك، الذي يرفض المعارف اليقينية عن الدين، وينتقد المؤسسات الدينية، وسلطتها المكتسبة من السلطة المقدسة، وآليات ما بعد الحداثة تفكيك المنظومات الدينية، التي تشكّلت منذ زمن طويل، وأصبحت سجوناً روحية، وفكرية، وسلوكية. وتعمل ما بعد الحداثة على كشف النتاجات الدينية، وهي، بذلك، تحطّم أهمّ ركائز الأديان (السماوية)، وهي (الوحي)، الذي لا يكون له لزومٌ إذا كانت النصوص المقدسة عبارة عن نصوص أدبية أخذ بعضها من بعضها الآخر، ثم لجأ إلى مقدس الوحي لكي يحميها من النقد، وتفكيك التناص.

أعادت ما بعد الحداثة الاهتمام بالسياق، والنص الموازي، وهي، بذلك، يمكن أن تكشف سياقات ومتوازيات النصوص الدينية، بما يوازيها في الأديان التي سبقتها، ولاسيما في الأديان القديمة المتعددة الآلهة.

وكان رائد ما بعد الحداثة جان بودريار ينكر الحقيقة، وهذا ما فعله قبله نيتشه، ويعدّانها وهماً، ويربطانها بأخطاء اللغة، وهذا يفتح الباب عريضاً لرفض الحقيقة في الأديان، وكشف التضخيم والأوهام، التي درجت عليها.

كلّ هذه المرتكزات وغيرها ترسم ملامح (ما بعد الدين)، الذي هو جزءٌ من آفاق ما بعد الحداثة، والذي سيكون مقتصراً على الإيمان دون العقيدة والأساطير، التي كانت قابلة للتفكيك.

ما بعد الحداثة تساوي، أو تدمج، بين المشترك الروحي في الدين والفنون والآداب، وهي، بذلك، تطمح إلى (ما فوق الحقيقة)، كما يسميها جان بودريار، ويذكّر بها إيهاب حسن: «يمكن أن أبقي التصوّر الروحي لسياق ما بعد الحداثة مفعماً بالحيوية في الأدب والفنون المختلفة. ومن المؤكّد يمكن أن نعرف تصوّر ما بعد الحداثة ببساطة ضمن الشروط السياسية، كحوار مفتوح بين المحلي والعالمي، والهامش والمركز، والأقلية والأغلبية، والجزئي والكوني، وكذلك بين المحلي والمحلي، والهامشي والهامشي، والأقلية والأقلية، وبين عالمية الأنواع المختلفة؛ ولكن بشرط ألا ينفجر الحوار المفتوح إلى العنف. وليس لدي علاج للطخة العنف الإنساني القديمة، ولكنّني أتساءل حول إمكانية الإفادة من عملية ما بعد الحداثة. هل تصير الأرض روحاً تنبثق منها القيم البيئية، والكوكبية الجديدة، التي أسميها، في النقد الهامشي، (الغنوصية الجديدة)؟ أعرف أنّنا، خلافاً للروح، والإحساس بالدهشة الكونية، بالوجود، والفناء في الحافة الأوسع، التي نشترك فيها جميعاً، نحتاج إلى أن نطلق سراحنا من قبضة العشائرية، وقلق التمركز حول الذات. ليس كلّ الموسيقا من إبداعنا في هذا العالم» (حسن: 2009م: 11).



قائمة بالمصادر والمراجع

المراجع العربية:

1- إبراهيم، إبراهيم مصطفى، **الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2000م.

2- إبراهيم، نبيلة، **الأسطورة**، الموسوعة الصغيرة، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1979م.

3- أبو زيد، أحمد، **الملاحم كتاريخ وثقافة**، مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام، الكويت، المجلد 16، العدد 1، 1985م.

4- أرفون، هنري، **فيورباخ**، ترجمة إبراهيم العريس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981م.

5- أركون، محمد:

- **العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي للنشر، بيروت، ط3، 1996م.
- **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987م.

6- الأسود، السيد، **الدين والتصور الشعبي للكون (سيناريو الظاهر والباطن في المجتمع القروي المصري)**، ترجمة السيد الأسود، المشروع القومي للترجمة، العدد 760، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م.

7- الأشعري (ت 330)، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1950م.

8- الأعسم، عبد الأمير، **تاريخ ابن الريوندي الملحد (نصوص ووثائق من المصادر العربية خلال ألف عام)**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1975م.

9- إلياد، مرسيا:
- **أسطورة العود الأبدي**، ترجمة نهاد خياطة، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، 1987م.
- **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين**، ترجمة وتقديم الدكتور سعود المولى، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط2، 2009م.
- **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، ج1 وج2، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط2، 2006م.
- **مظاهر الأسطورة**، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1991م.
- **ملامح من الأسطورة**، ترجمة حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1995م .

10- إيجلتون، تيري، **الإرهاب المقدس**، ترجمة أسامة إسبر، دار بدايات للطباعة والنشر، دمشق، 2007م.

11- البازعي (سعد)، والرويلي (ميجان)، **دليل الناقد الأدبي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2008م.

12- باقر، طه، **مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة**، ج1، دار الوراق للنشر المحدودة، لندن، 2009م.

13- بدج، والاس، **آلهة المصريين**، ترجمة محمد حسين يونس، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998م.

14- بدر، علي، **ماسينيون في بغداد (من الاهتداء الصوفي إلى الهداية الكولنيالية)**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2010م.

15- بدوي، عبد الرحمن، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، دار سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1993م.

16- برجسون، هنري، **منبعا الأخلاق والدين**، ترجمة د. سامي الدوربي، د. عبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971م.

17- بوتيرو، جان، **بلاد الرافدين الكتابة - العقل - الآلهة**، ترجمة ألبير أبونا، دائرة الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1990م.

18- بوديارد، جان، **روح الإرهاب**، ترجمة بدر الدين عرودكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010م.

19- بيرت، سيرل، **علم النفس الديني**، ترجمة سمير عبده، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985م.

20- تمّام، حسام، **مسار حركة الأديان في العالم، تأثيرات الإنترنت على الدين، والحركات الدينية الجديدة**، مجلة التسامح، العدد 26 لسنة 2009م.

21- تيرنر، براين، **علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر**، ترجمة وتحقيق أبو بكر أحمد باقادر، دار القلم، بيروت، 1987م.

22- الجابري، محمد عابد:

- **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م.
- **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، كتاب في جريدة (اليونسكو)، بيروت، العدد 95، الأربعاء 6 تموز، 2006م.

23- جاكوبي، بولاند، **علم النفس اليونغي**، ترجمة ندرة اليازجي، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1983م.

24- الجنابي، ميثم، **علم الملل والنحل: تقاليد المقالات والأحكام في ثقافة الإسلام**، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، (د.م)، 1994م.

25- الجويني، أبو المعالي، **شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل**، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط3، 1989م.

26- حاتم، محمد عبد القادر، **العولمة ما لها.. وما عليها**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2005م.

27- حسن، إيهاب، **تجاوز ما بعد الحداثة أو التفاعل المفتوح بين المحلي والعالمي**، ترجمة محمد سمير عبد السلام، صحيفة الزمان العراقية، صفحة ألف ياء، 13 تشرين الثاني/ نوفمبر، 2007م.

28- حنفي، حسن، **الاغتراب الديني عند فيورباخ**، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 1، نيسان - أيار- حزيران/ أبريل - مايو - يونيو، المجلد 15، 1979م.

29- الحيني، محمد جابر عبد العال، **في العقائد والأديان**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971م.

30- الخريجي، عبد الله، **علم الاجتماع الديني**، توزيع رامتان، جدة، ط2، 1990م.

31- الخشاب، أحمد، **الاجتماع الديني**، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، (د.ت).

32- خضر، سناء، **النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة والدين**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 1999م.

33- خليفة، فريال حسن، **الدين والسياسة في فلسفة الحداثة**، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2005م.

34- خليل، أحمد خليل، **سوسيولوجيا الجمهور السياسي الديني في الشرق الأوسط المعاصر**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2005م.

35- الخويلدي، زهير، **المصادر الدينية لفلسفة هيدغر الأنطولوجية**، مجلة فكر ونقد المعرفة، العدد 11، 2008م.

36- ددلي، دونالد. ر، **حضارة روما**، ترجمة جميل يواحيم الذهبي وفاروق فريد، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، 1979م.

37- الدملوجي، فاروق، **تاريخ الآلهة**، الكتاب الأول، ج3، (د.ن)، بغداد، 1954م.

38- دولوز، جيل، **نيتشه**، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1998م.

39- ديشامبس، هوبيرت، **الديانات في أفريقية السوداء**، ترجمة أحمد صادق حمدي، مراجعة محمد عبد الله دراز، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011م.

40- ديورانت، ول وايريل، **قصة الحضارة**، ترجمة الدكتور عبد الحميد يونس، ج1 وج7، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1988م، ودار الجيل، بيروت، 1992م.

41- الرازي، أبو بكر محمد بن زكريا، **رسائل فلسفية**، ج1، جمعها وصنفها بول كراوس، مطبعة بول باربيه، القاهرة، 1939م.

42- رسل، برتراند، **الدين والعلم**، ترجمة رمسيس عوض، دار الهلال للنشر، القاهرة، 1997م.

43- رشيد، فوزي، **دراسات الفلك عند العرب، الجزء الأول** (فضل البابليين في علم الفلك)، جامعة بغداد، مركز إحياء التراث العلمي العربي، بغداد، 1987م.

44- روثن، مارغريت، **علوم البابليين**، ترجمة د. يوسف حبي، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980م.

45- ريكور، بول:

- **صراع التأويلات (دراسات هيرمونيطيقية)**، ترجمة الدكتور منذر عياشي، مراجعة دكتور جورج زيداني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2005م.
- **من النص إلى التأويل**، ترجمة محمد باردة وحسان بورقيبة، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2001م.

46- زيعور، علي:
- **الفلسفات الهندية**، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1983م.
- **تفسيرات الحلم وفلسفات النبوة**، دار المناهل للطباعة والنشر، بيروت، 2000م.

47- ستيس، ولتر:
- **الدين والعقل الحديث**، ترجمة أ. د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998م.
- **فلسفة هيجل**، المجلد الثاني: فلسفة الروح، ترجمة أ. د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1983م.

48- السواح، فراس:
- **دين الإنسان**، منشورات علاء الدين، دمشق، 2002م.
- **موسوعة تاريخ الأديان**، الكتاب الأول (الشعوب البدائية والعصر الحجري)، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط2، 2007م.

49- شازار، زالمان، **تأريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث**، ترجمة أحمد محمد هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000م.

50- شبل، فؤاد أحمد، **حكمة الصين**، ج1، دار المعارف، مصر- القاهرة، 1968م.

51- شتراوس، كلود ليفي:
- **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ج1، ترجمة د. مصطفى صالح، مراجعة وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977م.
- **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ج2، ترجمة د. مصطفى صالح، مراجعة وجيه أسعد، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983م.

52- الشرقاوي، محمد عبد الله، **المختار في الرد على النصارى مع دراسة تحليلية تقويمية لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ**، دار الجيل، مكتبة الزهراء، بيروت، القاهرة، 1991م.

53- شعراوي، عبد المعطي، **أساطير إغريقية**، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982م.

54-الشنتناوي، أحمد، **التنبؤ بالغيب قديماً وحديثاً**، سلسلة اقرأ (201)، دار المعارف، مصر - القاهرة، (د.ت).

55- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، ج1، صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1992م.

56- شيمل، آنا ماري، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتأريخ التصوف**، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا - بغداد، 2006م.

57- صاحب، دين محمد محمد ميرا، **تأثير العولمة على دراسة الدين (تحليل وتقييم)**، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 25، قطر، 2007م.

58- صالح، عبد المحسن، **التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان**، منشورات عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1984م.

59- الصباغ، رمضان، **الفن والدين**، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2003م.

60- عامود، بدر الدين، **علم النفس في القرن العشرين**، ج1، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.

61- عبد السلام، رفيق، **تفكيك العلمانية في الدين والديمقراطية**، دار المجتهد للنشر والتوزيع، بيروت، 2011م.

62- عبد الغني، محمد السيد محمد، **بعض ملامح الفكر اليوناني القديم**، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1999م.

63- عبد الله، عصام، **علم تاريخ الأفكار**، مركز زايد للتنسيق والمتابعة، أبو ظبي، 2002م.

64- عبو، عادل نجم، وعبد المنعم رشاد محمد، **اليونان والرومان: دراسة في التاريخ والحضارة**، جامعة الموصل، الموصل، 1993م.

65- عزيزي، سعيدة، المقدس بين العادة والمعتقد، **مجلة الثقافة الشعبية**، العدد 3، المنامة، 2003م.

66- عقيل، عقيل حسين، **فلسفة مناهج البحث العلمي**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م.

67- العوا، عادل، **علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي**، عويدات للنشر والطباعة، سلسلة زدني علماً، بيروت - باريس، 1977م.

68- عوض، رمسيس، **الإلحاد في الغرب**، سينا للنشر، ومؤسسة الانتشار العربي، القاهرة، بيروت، 1997م.

69- غدنز، أنتوني، **علم الاجتماع**، ترجمة وتقديم الدكتور فايز الصُيّاغ، المنظمة العربية للترجمة ومؤسسة ترجمان، بيروت، 2005م.

70- غليونجي، بول، **طب وسحر**، المكتبة الثقافية، القاهرة، (د.ت).

71- غوشيه، مارسيل، **الدين في الديمقراطية**، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007م.

72- الفاروقي، إسماعيل:

- **أسلمة المعرفة (المبادئ العملية وخطة العمل)**، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار البحوث العلمية بالكويت، الكويت، 1983م.

- **أسلمة المعرفة، مجلة المسلم المعاصر**، العدد 32، سنة 1982م.

73- فراي، نورثروب:

- **الماهية والخرافة (دراسة في الميثولوجيا الشعرية)**، ترجمة هيفاء هاشم، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1992م.
- **نظرية الأساطير في النقد الأدبي**، ترجمة حنا عبود، دار المعارف، دمشق، 1987م.

74- فرحات، أحمد، حوار مع أندريه مالرو عام 1975م، (معاد نشره) في **مجلة الكفاح العربي اللبنانية**، بيروت، آذار/مارس، 1985م.

75- فروم، إريك:

- **الحكايات والأساطير والأحلام**، ترجمة صلاح حاتم، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية - اللاذقية، 1990م.
- **الدين والتحليل النفسي**، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، 1977م.
- **فن الحب (بحث في طبيعة الحب وأشكاله)**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار العودة، بيروت، 2000م.
- **اللغة المنسية**، ترجمة د. حسن قبيسي، منشورات المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992م.
- **مهمة فرويد**، ترجمة الدكتور صلاح عتريسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2002م.

76- فرويد، سيغموند:

- **تفسير الأحلام**، ترجمة د. مصطفى صفوان، دار المعارف، القاهرة، 1994م.
- **مستقبل وهم**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 1998م.

77- فرويليش، ج. س، **ديانات الأرواح الوثنية في أفريقية السوداء**، ترجمة يوسف شلب الشام، دار المنارة للدراسات والترجمة والنشر، اللاذقية، 1988م.

78- فريزر، سير جيمس، **الغصن الذهبي ودراسة في السحر والدين**، ج1، ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971م.

79- فيري، لوك، **الإنسان المؤله أو معنى الحياة**، ترجمة محمد هشام، منشورات أفريقية الشرق، الدار البيضاء، بيروت، 2002م.

80- فيورباخ، فردريك، **أصل الدين**، دراسة وترجمة د. أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1991م.

81- قانصوه، وجيه، **التعددية في فلسفة جون هيك**، المرتكزات المعرفية واللاهوتية، الدار العربية للعلوم ناشرون، والمركز الثقافي العربي، بيروت، 2007م.

82- القصير، أحمد، **منهجية علم الاجتماع بين الماركسية والوظيفة والبنيوية**، دار الثقافة الجديدة، بيروت، ط2، 2007م.

83- قصير، حيدر عبد الحسين، **آراء واصل بن عطاء الكلامية**، مجلة دراسات البصرة، السنة السابعة، العدد 13، البصرة، 2012م.

84- كاسيرر، أرنست:

- **اللغة والأسطورة**، ترجمة سعيد الغانمي، هيئة أبوظبي للتراث والثقافة، أبوظبي، 2009م.
- **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية**، ترجمة د. إحسان عباس، دار الأندلس، بيروت، 1961م.

85- كامبل، جوزيف، **البطل بألف وجه**، ترجمه إلى العربية حسن صقر، دار الكلمة للنشر والتوزيع، دمشق، 2003م.

86- كانط، إمانوئيل، **أسس ميتافيزيقيا الأخلاق**، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1970م.

87- كايوا، روجيه، **الإنسان والمقدّس**، ترجمته سميرة ريشا، ونشرته المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010م.

88- كريمر، س، **طقوس الجنس المقدس عند السومريين/ إينانا وديموزي**، ترجمة نهاد خياطة، دار مختارات، دمشق، 1989م.

89- الكلّام، يوسف، **تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس**، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، 2009م.

90- كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيس، دار عويدات للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1998م.

91- كولر، جون، **الفكر الشرقي القديم**، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، (199)، الكويت، 1995م.

92- كونج (هانس)، وفان إس (جوزيف)، **التوحيد والنبوة والقرآن في حوار المسيحية والإسلام** (دراسة تحليلية نقدية)، ترجمة الدكتور محمد الشاهد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994م.

93- كيحل، مصطفى، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، أطروحة دكتوراه، جامعة منتوري - قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، قسنطينة، (2007-2008م).

94- لابات، رينيه، **المعتقدات الدينية في بلاد وادي الرافدين**، ترجمة الأب ألبير أبونا، والدكتور وليد الجادر، جامعة بغداد، كلية الآداب، قسم الآثار، بغداد، 1988م.

95- لالاند، أ، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط2، 2001م.

96- ليكلرك، جيرار، **العولمة الثقافية (الحضارات على المحك)**، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004م.

97- الماجدي، خزعل، **مثولوجيا الأردن القديم**، منشورات وزارة السياحة والآثار في الأردن، عمان، 1997م.

98- ماسينيون (لويس)، ومصطفى (عبد الرازق)، **التصوف**، ترجمة إبراهيم خورشيد وجماعته، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1984م.

99- مجموعة من الباحثين، **حوار الحضارات (المعنى، الأفكار، التقنيات)**، ترجمة سهيل فرح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009م.

100- محمد، سماح رافع، **الفينومونولوجيا عند هوسرل**، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1991م.

101- مستقيم، محمد، **مفاهيم أركونية (المشروع النقدي للعقل الإسلامي)**، دار النايا والشركة الجزائرية المحدودة، دمشق - الجزائر، 1913م.

102- مسلان، ميشال، **علم الأديان مساهمة في التأسيس**، ترجمة عزّ الدين عناية، المركز الثقافي العربي، كلمة، بيروت، أبو ظبي، 2009م.

103- معهد السلام الأمريكي، **حل النزاعات بين الأديان**، مركز التعليم والتدريب، 2008م.

104- الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الشافعي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تقديم وتعليق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 1997م.

105- مونتاغيو، أشلي، **البدائية**، ترجمة د. محمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت، 1982م.

106- مير، لويس، **مقدمة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية**، ترجمة وشرح د. شاكر مصطفى سليم، دائرة الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1983م.

107- ميشيل، دينكن، **معجم علم الاجتماع**، ترجمة د. إحسان محمد الحسن، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1980م.

108- ناي، مالوري، **الدين.. الأسس**، ترجمة هند عبد الستار، مراجعة جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2003م.

109- نصر الدين، إبراهيم، العولمة وانعكاساتها على دول العالم الثالث، **كتاب العولمة**، ندوة جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، 1998م.

110- النوبختي، الحسن بن موسى بن الحسن، **فرق الشيعة**، تحقيق عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد، القاهرة، 1992م.

111- النور، أسامة عبد الرحمن، وأبو بكر يوسف شلاي، الاتجاهات النظرية في الأنثروبولوجيا 2، **مجلة الأنثربولوجيا (أ. كاماني)**، العدد 2، شباط/فبراير، 2002م.

112- النوري، قيس، **الأساطير وعلم الأجناس**، جامعة بغداد، بغداد، 1981م.

113- نيتشه، فردريك:

- **عدو المسيح**، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، اللاذقية، 2001م.
- **أفول الأصنام**، ترجمة حسان بورقية، ومحمد الناجين، دار أفريقية الشرق، تونس، 1996م.

114- هنتنغتون، صموئيل، **صدام الحضارات (إعادة صنع النظام العالمي الجديد)**، ترجمة طلعت الشايب، سطور، بيروت، 1999م.

115- يتيم، عبد الله عبد الرحمن، المدرسة الأنثروبولوجية الفرنسية: مارسيل موس نموذجاً، **مجلة الثقافة الشعبية**، السنة 2، المنامة، 2009م.

116- يونغ، كارل غوستاف، **جدلية الأنا واللاوعي**، ترجمة نبيل محسن، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، 1997م.

المصادر والمراجع الأجنبية:

1- Albanese, Catherine L: **Sons of Fathers (The Civil Religion of American Revolution)** (Washington. D.C), (1977).

2- Arapura.j.G: **Religion as anxiety and Tranquility**, An Essay in Comparative Phenomonology of the spirit (Mounton and co.Netholuands 1977.

3- Astruc, Jean: **Caonjcture Sur la genese**; Introduction et notes de Pierre gilberť edition Noesiš Paris XI, 1999.

4- Barth, k: **The Introduction to the essence of christianity**, Huper and Roww Publrshers, New York, London, 1957.

5- Berdyaev, N: **the Divine and human**, 1948.

6- Borckway, R.w: "A critigue of the max muller's methodology of the mythology" **Journal of Dhurama** vol.11. No.4 coctober, 1977.

7- Feurebach, F: **The Essence of Religion**, NewYork, 1873.

8- Frazer, James: **The Golden Bought**, Macmillion, Londen, 1971.

9- Hick, John: **God and the universe of faiths**: Essays in the philosophy of Religions. New York, st. Martin's Press,1961.

10- Jonas, Hans: **The Gnostic Religion**, THIRD EDITION, ISBN 0-8070-5801-7 (pbk.) I. Gnosticism I. the Unitarian Universalist Association of Congregations. BOSTON, 2001.

11- Henninger, J., Wilghelm Schmidt (in: **Encyclopedia of Religion**, Vol. 14, PP Lowwth, k: **From Hegel to Nietzche**, London, constable, 1965.

12- Löwith, K: **Nietzsche et sa tentative de recuperation de la. Morale, In Nietzsche**, cahiers de Royaumot, paris, Les Editions de Minuit, 1967.

13- Muller, M: **Lecturs on the science of Languge,** 1875.

14- Sharp, Eric.j: **Comparative Religion, A History**,Duckwort. London, 1975.

15- Spencer, Harbert: **Principles of sociology**, London, 1898.

16- Wilfred, Smit: **The Meaning and End of Religion**, Fortress Press, Minneaplois, 1991.

17- Weser A. H: S. Freuds und L. Feuerbach: **Religion Kritik**. In Augural Dissertation, Lepzig(1936)

18- Wernick, Andrew: **Auguste Comte and the religion of humanity**, Cambridge university London, 2005.

19- Yoder, Don: Toward a Definition of Folk Religion, **western Folklore** 33, January, 1974.

المراجع الشبكية (الإنترنت):

- د. م، التفسير البيبلي بين الأمس واليوم، بحث في موقع: Biblia.com، تاريخ الاقتباس: أيلول/ 2014م: (http://ar.wikipedia.org/wiki).
- ياسين سويد، الفيلسوف سبينوزا وقراءة التوراة، موقع حكمة:
http://www.hekmah.org/portal
- (إيرمان: 2009: موقع سكربد)
http://www.alchemylab.com/origins_of_alchemy.htm: Origins of Alchemy: Esoteric Origins Shamanic, Origins A Look at the Cultural Birth of Alchemy by Lynn Osburn.
- صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، تاريخ الاقتباس: 15/ 12/ 2012م، موقع التنوير:
http://www.arabatheistbroadcasting.com/books/120147025153

- عبود، حنّا، النقد الأسطوري والتايبولوجيا، تاريخ الاقتباس: 11/ 5/ 2013م، موقع الإمبراطور:
http://www.alimbaratur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=56&Itemid=21
- أفييرينوس، ديمتري، نداء الأعماق - مدخل إلى علم النفس المركب، تاريخ الاقتباس 20/ 11/ 2012م، موقع معابر: www.maaber.com.
- الأب سامي حلاق اليسوعي، أزمة منتصف الحياة بحسب عالم النفس كارل غوستاف يونغ، تاريخ الاقتباس، 20/ 11/ 2012م، موقع القديس يوسف: www.stjosephcenteriraq.com.
- ديمتري أفييرينوس: نداء الأعماق - مدخل إلى علم النفس المركب، تاريخ الاقتباس 20/ 11/ 2012م، موقع إيليبنانيون: www.elloubnanioun.org.
- مفيد نجم، الأسطورة مرآة اللاوعي، تاريخ الاقتباس: 20/ 11/ 2012م، موقع ملتقى ابن خلدون للعلوم والفلسفة والأدب: www.ebn-khaldoun.com.
- Joseph M. Kitagawa, Essays in the History of Religions by Joachim wach, www.religion-online.org
- Encyclopedia, Collaborative Bosten Ernst Troyltsch, (People.bu.edu)
- الفاروقي 1982م، مقال أسلمة المعرفة، منشور في موقع إبراهيم رجب:
http://www.ibrahimragab.com/ismail-18
wikipedia.org.Burnouf
www.islamstory.com
- المزوغي، محمد: نيتشه ونقد الدين، تاريخ الاقتباس: 20/ 12/ 2014م، موقع أوان:
http://www.alawan.org/article5655.html
- الخويلدي، زهير، الحاجة إلى الإيمان في عصر ما بعد الدين، تاريخ الاقتباس: 12/ 1/ 2015م، موقع إيلاف: http://www.elaph.com/Web.
- أندراوس، خليل، 2007م، تاريخ الاقتباس: 12/ 5/ 2013م، موقع مركز دراسات وأبحاث الماركسية واليسار: http://www.ahewar.org/lc/default.asp.
- ماكلين، إيان، جنّة التأويل دراسات نظرية، عن كتاب النظرية الأدبية الحديثة، تحرير آن جيفرسون، وديفيد روبي، ترجمة خالدة حامد، تاريخ الاقتباس 12/ 5/ 2013م، موقع جهة الشعر في الإنترنت، 2009م:
http://www.jehat.com/Jehaat/ar/JanatAltaaweel/drasatnadaryah/eyan.htm
- أمعضشو، فريد، المنهج السيميائي، تاريخ الاقتباس: 5/ 1/ 2015م، موقع شبكة الأدب واللغة: http://www.aleflam.net/index.php/new-c/65-2010-01-22-09-44-30.html.

- جون فرانسوا دورييه، ترجمة محمد ميلاد، تاريخ الاقتباس: 26/ 8/ 2011م، موقع موسوعة دهشة: www.dahsha.com.
- المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية - كلود ليفي شتراوس والبنيوية، تاريخ الاقتباس 12/ 5/ 2013م، موقع المسيري: www.almessiri.com.
- محمد أندلسي، تاريخ الفلسفة والدين: جاك دريدا، تاريخ الاقتباس 1/ 12/ 2014م، موقع سودارس: www.sodaress.com.
- مور، إدوارد، الغنوصية: الفلسفة والوحي، تاريخ الاقتباس 10/ 12/ 2012م، موقع معابر: www.maaber.org.
- Hienrich von stietencron: Charisma and canon, htt://Notesonscholarlybooks.blog-spot.nl
- محمد حسين أبو العلا، علم الكلام والمجتمع، منظورات معاصرة للمستشرق الألماني جوزيف فان إس، تاريخ الاقتباس 22/ 8/ 2012م، موقع الأهرام الرقمي: digital.ahram.org.egy.
- روكالف، بيير، لوي ماسينيون والإسلام، ترجمة عبد الرزاق الأصغر، تاريخ الاقتباس 12/ 8/ 2012م، موقع جريدة المدى اليومية: www.almadasupplements.com.
- IAHR.e-Bulletin Supplement, www.iahr.dk 2013
- en.wikipedia.org.Eschatology
- en.Wikipedea.org/wiki:/Religious Science
- www.wikipedia.holms
- ديمتري أفييرينوس، موقع: www.sunoftruth.com
- الموقع الإلكتروني (أتباع): www.adherents.com
- http://ar.wikipedia.org/wiki

ويكيبيديا العلمانية: ar.wikipedia.org
- ماكلي، 2006م، ترجمة غازي مسعود، تاريخ الاقتباس 14/ 1/ 2015م، الحوار المتمدن: http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=68397
- جنتلي، أميليو، الدين السياسي بديل عن الدين، أم أنه دين جديد؟ ترجمة إبراهيم جركس، تاريخ الاقتباس 10/ 1/ 2015م، موقع معابر: http://maaber.50megs.com/issue_august11/spotlights3.htm، ويمثِّل هذا المقال الفصل الأول من كتاب جنتلي السياسة كدين (Politics as Religion).
- الدين السياسي، تاريخ الاقتباس 10/ 1/ 2015م، موقع ويكيبيديا: http://ar.wikipedia.org/wiki

- مقاييس دوكينز، تاريخ الاقتباس 10/ 1/ 2015م، ويكيبيديا:
http://ar.wikipedia.org/wiki
- غولدمان، إيما، فلسفة الإلحاد، ترجمة إبراهيم جركس، تاريخ الاقتباس: 14/ 1/ 2015م، موقع الحوار المتمدن:
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=209376
- وهم الإله، تاريخ الاقتباس 12/ 1/ 2015م، ويكيبيديا: http://ar.Wikipedia.org/wiki
- عبد النور، إدريس، سوسيولوجية الأديان الرقمية، تاريخ الاقتباس 15/ 1/ 2015م، موقع مجلة دفاتر الإلكترونية: http://cahiersdifference.over-blog.net/pages
- برودي، رتشارد، ف10 من كتاب فيروس العقل، ترجمة إبراهيم جركس، تاريخ الاقتباس 15/ 1/ 2015م، موقع الحوار المتمدن.
- لوفي، مايكل، الماركسية والدين، ترجمة بشير السباعي، موقع شبابيل، 2002م:
www.shababiek.com
- صالح، هاشم، ليسنغ والتنوير، موقع الحوار المتمدن، العدد 18، في 26/ 12/ 2001م، عن الشرق الأوسط: www.ahewar.org
- صالح، هاشم، أوغست كونت وتأسيس الحداثة الغربية، موقع تنوير، وموقع الأوان:
www.alawan.com
- حبيب، السنوسي، النقد الأسطوري والتايبولوجيا، 3 أيار/مايو، 2007م:
Almafaza.maktoobblog.com
- بوتلوي، ياسين (Boutlouj, Yassine)، نظريات علم الاجتماع، أوغست كونت، موقع مدونات مكتوب: Boutloui.maktoobblog.com
- موقع المعرفة: www.almarefa.org إراسموس.
- فرنسيس بيكون، internet encyclopedia of philosophy، ترجمة مظفر جاسم محمد، موقع مظفر للترجمة: www.mudheffar.com
- ويكيبيديا 2009: www.wikipedia.org
- موقع دراسات وأبحاث الماركسية واليسار: www.ahewar.org
- لوفي، 2006م، موقع شبابيك عن ماركس:
- http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_religious_studies_scholars
- http://en.wikipedia.org/wiki/Religious_studies

✽ ✽ ✽

مراجع الصور والأشكال

- مقطع من لوحة ميكائيل أنجلو :
- http://www.google.nl/search?hl=nl&q=michael+angelo&biw=1680&bih=869&ba
- دنجير : علامة أو رمز الإله في الكتابة المسمارية واللغة السومرية :
- Ur III Sumerian cuneiform for An "god/goddess" or "sky"
  http://theresavkennedy.blogspot.nl/2012_05_01_archive.html

الباب الثاني

- http://www.daytoncitypaper.com/punishment-and-perspective/
- http://www.loonwatch.com/tag/just-war-doctrine/
- The Bench-William Hogarth: http://18thcenturyhistory.com/post215890793/the-bench-william-hogarth-via
- http://www.myportail.com/actualites-news-web-2-0.php?id=2848
- http://donstonetech.com/Charts/AcademicGenealogy/StoneAcademicGenealogy.htm
- http://www.utilitarianism.com/thomas-more.html
- http://en.wikipedia.org/wiki/Pietro_Pomponazzi
- http://www.sirbacon.org/fbsplays.htm
- http://en.wikipedia.org/wiki/Michel_de_Montaigne
- http://ar.wikipedia.org/wiki
- http://en.wikipedia.org/wiki/Gottfried_Arnold
- http://www.123people.com/s/charles+blount
- http://fa.wikipedia.org/wiki
- http://en.wikipedia.org/wiki/Jean_Astruc
- http://en.wikipedia.org/wiki/Hermann_Samuel_Reimarus
- http://en.wikipedia.org/wiki/Gotthold_Ephraim_Lessing
- http://evans-experientialism.freewebspace.com/d'holbach07.htm
- http://arz.wikipedia.org/wiki
- http://en.wikipedia.org/wiki/Benjamin_Constant

الباب الثالث

- http://fineartamerica.com/featured/friedrich-max-muller-granger.html
- http://www.nyest.hu/renhirek/max-muller-es-a-turani-atok
- http://www.paperbackswap.com/Einleitung-Die-Vergleichende-Friedrich-Max-M-Ller/book/386932192X/
- http://lordbassingtonbassington.blogspot.nl/2009/04/numinous-and-moominous.html
- http://www.theosofie.nl/tijdschrift-t/editie-2007/februari/boek-periodiek/
- http://www.amazon.com/Mysticism-East-West-Rudolf-Otto/dp/B001FFNG2S
- http://www.ziaristionline.ro/2012/03/13/cand-s-a-nascut-cu-adevarat-mircea-eliade
- http://www.abebooks.com/servlet/FrameBase?content=%2Fservlet2FListingDetails%3Fshowpic=1%26stockphoto=1%26showpicurl=http://isbn.abebooks.com/mz/78/69/0691017778
- http://press.princeton.edu/titles/9022.html
- http://www.bookdepository.com/Shamanism-Mircea-Eliade/9780691119427
- http://www.abebooks.com/products/isbn/9780061313691/paratrk-16303/ltrec-t/Eliade%2C+Micrea/Myth+and+Reality
- http://ar.wikipedia.org/wiki August Comte
- http://hamdisocio.blogspot.nl/2010/06/blog-post_9011.html
- http://nl.wikipedia.org/wiki/Herbert_Spencer
- http://www.babelio.com/auteur/Roger-Caillois/4955
- http://www.amazon.ca/s?_encoding=UTF8&field-author=ROGER%20CAILLOIS&search-alias=books-ca
- http://www.amazon.ca/s?_encoding=UTF8&field-author=ROGER%20CAILLOIS&search-alias=books-ca
- http://www.amazon.ca/s?_encoding=UTF8&field-author=ROGER%20CAILLOIS&search-alias=books-ca
- http://etnocuba.ucr.edu/?p=2065
- http://en.wikipedia.org/wiki/Andrew_Lang
- http://www.google.nl/search?hl=nl&site
- http://www.amazon.com/Primitive-Mentality-Lucien-Levy-Bruhl/dp/B000HY3U7E
- http://www.amazon.com/How-Natives-Think-Lucien-Levy-Bruhl/dp/0691020345
- http://es.wikipedia.org/wiki/James_George_Frazer
- http://lissanonline.com/blog/?p=87
- http://www.amazon.com/Myth-Cult-Among-Primitive-Peoples/dp/0226398242
- http://www.babelio.com/auteur/Michel-Meslin/49930
- http://www.amazon.ca/mythes-fondateurs-pour-notre-humanitC3%A9/dp/2804801276

- http://openlibrary.org/works/OL4541093W/L'_expe%CC%81rience_humaine_du_divin
- http://www.paperbackswap.com/Pour-Une-Science-Michel-Michel-Meslin-Meslin/book/2020032074/
- http://www.iep.utm.edu/hartmann/
- http://www.findagrave.com/cgi-bin/fg.cgi?page=gr&GRid=540
- http://webspace.ship.edu/cgboer/freud.html
- http://www.flickr.com/photos/56781833@N5343966781
- http://www.flickriver.com/photos/56781833@N06/5325566108
- http://ideasareimmortal.blogspot.nl/2010/03/if-civilization-imposes-such-great.html
- http://www.urbantitan.com/10-books-that-changed-peoples-way-of-/thinking
- http://webspace.ship.edu/cgboer/freud.html
- http://appfinder.lisisoft.com/app/sigmund-freud-book-collection.html
- http://www.frasicelebri.it/autori/carl-gustav-jung.html
- http://blog.lib.umn.edu/huber195/myblog/writing-5/
- http://sermonsrefuter.blogspot.nl/2012/05/drifting-in-afternoon.html
- http://falkjertz.girlshopes.com/carljungpantings
- http://falkjertz.girlshopes.com/carljungmandala
- http://it.wikipedia.org/wiki/Raffaele_Pettazzoni
- http://www.kobobooks.com/ebook/La-religione-primitiva-in-Sardegna/book-dns3W6K4wE-QQgu4X2muvw/page1.html
- http://earthpages.wordpress.com/2008/06/27/wach-joachim/
- http://www.ebay.com/itm/Sociology-Religion-JOACHIM-WACH-Softcover-1944-/330821486844?_trksid=p20476
- http://www.amazon.com/comparative-study-religions-Joachim-Wach/dp/B0007DK1YU
- http://nl.wikipedia.org/wiki/Ernst_Troeltsch
- http://www.amazon.com/Ernst-Troeltsch-Writings-Theology-Religion/dp/0664251129
- http://www.tower.com/ernst-troeltsch-kritische-gesamtausgabe-band-2-rezensionen-und-friedrich-wilhelm-graf-hardcover/wapi/111301755
- http://www.bookdepository.com/Christian-Faith-Ernst-Troeltsch/9780800632090
- http://www.tower.com/science-religions-emile-burnouf-paperback/wapi/114419802
- http://en.wikipedia.org/wiki/File:George_Dumezil.jpg
- http://pl.wikipedia.org/wiki/Plik:Agni_god_of_fire.jpg
- http://www.seniorplaza.nl/WereldwonderNieuw_Colosseum.htm
- http://the-element-5.blogspot.nl/2010/07/pantheon-hestia.html

- http://www.goddessaday.com/mesopotamian/anahita
- http://languagecontinuity.blogspot.nl/2008/11/georges-dumzil.html
- http://openlibrary.org/subjects/person:georges_dum%C3%A9zil_(1898
- http://lesstewart.wordpress.com/tag/joseph-campbell/
- http://caminocasebook.wordpress.com/2011/06/27/joseph-campbells-stages-of-the-monomyth-the-heros-journey
- http://theoceanthewave.blogspot.nl/2012/10/the-heros-journey.html
- http://www.amazon.com/Joseph-Campbell-Mythos/dp/B00005Y71U
- http://www.amazon.com/Joseph-Campbell-Power-Myth-Moyers/dp/B003SXHZEA/ref=pd_sim_mov_5
- http://www.jcf.org/new/index.php?categoryid=83&p9999_action=details&p9999_wid=259
- http://www.anthropos.eu/anthropos/heritage/schmidt.php
- http://classic.weltethos.org/dat-english/04-1-literature.htm
- http://jszimhart.com/blog/hans_kung
- http://classic.weltethos.org/dat-english/04-1-literature.htm
- http://en.wikipedia.org/wiki/Ludwig_Feuerbach
- http://www.gilgamish.org/viewarticle.php?id=articles-20080523-9837
- http://www.vebidoo.de/kathryn+nitzscheFriedrich Nitzsche (1844-1900)
- http://levantium.com/2012/02/16/we-have-radically-to-rethink/
- http://www.amazon.ca/Christian-Theology-Religion-John-Hick/dp/0664255965
- http://sermonontheblog.blogspot.nl/2012/03/john-hick-dies-myths-and-metaphors.html
- http://lht-consult.com/learning-methodology.html
- http://nl.wikipedia.org/wiki/Georg_Wilhelm_Friedrich_Hegel
- http://alexandra.ahlamontada.com/t5243-topic
- http://philosopedia.org/index.php/Max_Scheler
- http://www.goodreads.com/book/show/7565475-on-the-eternal-in-man
- http://www.fishpond.co.nz/Books/Human-Place-the-Cosmos-Max-Scheler-Manfred-S-Frings-Translated-by/9780810125285
- http://home.zonnet.nl/rudolfotto/Gerard%20van%20der%20Leeuw/VanderLeeuw.html
- http://lubimyczytac.pl/ksiazka/109524/fenomenologia-religii
- http://www.mullerbook.nl/boek.php?boekId= 16626
- http://www.antiqbook.com/search.php?action=search&author=Leeuw%2C+G.+van+der&l=en&Language

- http://blogscatolicos.blogspot.nl/2012/11/origens-do-agnosticismo-pe-leonel-franca.html
- http://en.wikipedia.org/wiki/David_Strauss
- http://falsafatona.blogspot.nl/2011/02/blog-post_22.html
- W.Dilthey: http://www.larousse.fr/encyclopedie/personnage/Mauss/132385
- http://www.infopedia.pt/$radcliffe-brown-antropologo-social-ingles
- http://www.barnesandnoble.com/w/structure-and-function-in-primitive-society-a-r-radcliffe-brown/1002937235
- http://blogs.wsj.com/speakeasy/2009/11/04/claude-levi-strauss-elegy-for-an-anthropologist/
- http://geopolicraticus.wordpress.com/2009/11/03/claude-levi-strauss-r-i-p/
- http://geopolicraticus.wordpress.com/2009/11/03/claude-levi-strauss-r-i-
- http://www.tower.com/way-masks-claude-levi-strauss-paperback/wapi/101222714
- http://www.mylot.com/w/photokeywords/religious + symbols.aspx
- http://www.brigittefriedrich.com/suchergebnis.php?id = 887&page = 1&mode = 1& PHPSESSID = a7425d0f14e0b97126ad10f24bdc641f
- http://www.tower.com/gnostic-religion-hans-jonas-paperback/wapi/100460079
- http://www.bibliovault.org/BV.book.epl?ISBN = 9780810112865
- http://www.tele-akademie.de/begleit/ta061105.htm
- .qbd.com.au/product/9780198062462-The_Oxford_India_Hinduism_Reader_by_Vasudha_Dalmia_Heinrich_Von_Stietencron.htm
- http://www.printsasia.com/book/charisma-and-canon-essays-on-the-religious-history-of-the-indian-subcontinent-0195666208-9780195666205
- http://permanent-black.blogspot.nl/2010_04_01_archive.html

الباب الرابع

- http://www.orden-pourlemerite.de/mitglieder/josef-van-ess?m = 2
- .betterworldbooks.com/Ess-2c-Josef-Van-H4618.aspx?SuffixId = 6833&Search Term = Ess%2C + Josef + Van
- http://www.betterworldbooks.com/Van-Ess-2c-Josef-H4618.aspx?SuffixId = 6833& SearchTerm = Van + Ess%2C + Josef&InventoryMix = 0
- http://www.jesuscaritas.info/jcd/fr/louis-massignonlouis-massignon
- http://www.amazon.fr/Louis-Massignon-Bagdad-Jacques-Keryell/dp/274031616X
- http://www.amazon.com/Hallaj-Mystic-ABRIDGED-Louis-Massignon/dp/0691019193
- http://www.popscreen.com/p/MTI0MTQ2MDQ3/–Prudhomme-a%C3%AEn%C3%A9-Louis-Lavicomterie-de-SaintSamson-Books
- http://www.amazon.co.uk/Louis-Massignon/e/B004N6D69O

- http://www.babelio.com/auteur/Henry-Corbin/19450
- http://islamenaab.com/AllamaTabaTabaei.aspx
- http://www.amazon.com/Histoire-Philosophique-Islamique-Collection-essais/dp/2070323536
- http://henrycorbinproject.blogspot.nl/2008/12/50th-anniversary-creative-imagination.html
- http://simerg.com/literary-readings/henry-corbin-and-his-understanding-of-ismailism
- http://www.myspace.com/510906094/photos/3099870
- http://collection-orient-occident.intexte.net/site/index.php/2007/01/21/henry_corbin_nous_tous_les_ahl_al_kitab
- http://www.archiv-rgs.de/
- http://www.dicid.org/index.php

الباب الخامس

- http://chase.liquidpoker.net
- http://en.wikipedia.org/wiki/Religious_Science
- http://www.iawwai.com/UnificationOfRSP.htm
- http://www.ateistblog.com/2012/03/science-vs-religion.html
- http://www.tkshare.com/the-science-of-mind.html
- http://newthoughtlibrary.com/holmesErnest/scienceOfMind/som_135.htm
- http://www.wayneklick.com/pleasure/collages/Globe/RScsymbol.htm
- http://chestertheosophy.org/#/objectives/4542552174
- http://www.theosophical-society.org.uk/html/about_ts.htm
- http://en.wikipedia.org/wiki/File:Blavatsky_and_Olcott.jpg
- http://blavatskyarchives.com/hpbwritingssd.htm

الباب السادس

- http://ukhumanrightsblog.com/2012/annual-report/
- http://www.adherents.com/Religions_By_Adherents.html



الفهرس

✽ ✽ ✽

تجتاح الظاهرة الدينية، اليوم، العالم أجمع، وتثير أكبر الأسئلة وأعمقها، وتغيّر أعرق المجتمعات، وتغمر حياتنا بأكملها. ولن نستطيع فهم ما يجري، إلا من خلال العمق العلمي والمعرفي الذي يقدّمه علم الأديان.

على الرغم من اهتمام العرب بالدين، إلا أنّ الكتب، التي تبحث في «علم الأديان»، نادرةٌ باللغة العربية. مع العلم بأنّ هذا العلم قطع شوطاً طويلاً في الغرب، منذ بدأ على يد ماكس مولر.

يغطي هذا الكتاب الموسوعي كلّ ما يتعلق بالأديان، فيُعرّف الدين وتكوينه، ونشأته في ما قبل التاريخ، وتشكُّل الأديان البدائية والقديمة، مستجلياً تكوينها وأساليب التعبّد فيها، ثمّ يدرس أديان الحضارات القديمة عند الإغريق والرومان، وفي الشرق الأقصى والأدنى، وظهور الأديان السماوية، إلى أن يصل إلى العصر الوسيط، ويستعرض المجادلات الدينية، والموضوعات التي أُثيرت في تلك الحقبة، ونشوء الأديان الغنوصية، مستمراً إلى العصر الحديث.

يستعرض، خلال بحثه التاريخي، أدوار المفكرين الدينيين، وعلماء الاجتماع، والأنتربولوجيا، واللغة، والفلاسفة، واللاهوتيين، الذين أسهموا في دراسة الظاهرة الدينية، ووضعوا مناهج البحث لعلم الأديان.

وأخيراً، عرج على المعتقدات المعاصرة، التي تشبه الأديان في تكوينها، وممارساتها. واستشرف مستقبل الأديان في ظلّ تنامي ظاهرة العولمة، وتطوّر المعلوماتية، وعلم الاتصالات، وانتشار «الإنترنت» في كلّ صعيد.

خزعل الماجدي: باحث وكاتب عراقي متخصص في علم الأديان المقارن



